

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

Literatura e ética – envios e repostagens de Jacques Derrida

Tese apresentada à UFSC no Curso
de Doutorado em Literatura

Olivier Allain

Orientação: Wladimir Antônio da Costa Garcia

Florianópolis, agosto de 2007.

Agradeço à Capes pela concessão de uma bolsa de estudos no Brasil, e outra no exterior.

Ao Wladimir, pela confiança. Ao Jean Bessière, pela disposição.

À família e ao seu carinho e apoio de sempre. Aos amigos, Marta, Maurício e Isabel, Malina... e Top, é claro, interlocutor generoso e amigo de todas as horas.

Graças à Juliana,
meu amor
e
tantas vezes nome da graça.

Índice

Resumo / Résumé	05
Exergo	07
In(d)iciais	12
ATO I – Envios e desvios de telegramas – a ordem do teleguiável.	13
Entreato 1. O verso da epígrafe – envios e extravios	14
Entreato 2. Desastrologias. Pós-pedagogo-escatologia e a condução das cartas	34
Entreato 3. Da convitologia à visitologia ao... poético	52
Entreato 4. Recursos	72
ATO II. Da epígrafe ao dom do poema.	80
Entreato 1: Da epígrafe ao epigrama	83
Entreato 2. Litorais epigramáticos	87
Entreato 3. Tornos, retornos e outras guinadas – do poema	96
Entreato 4. Economia da resistência e resistência à economia – o dom do poema	126
Entreato 5. “LE DON DU POEME ‘(sic)’ ”	148
Entreato 6. Sintomatologias – poema e ética, o nó e o nada	183
ATO III. Da responsabilidade à repostabilidade.	204
Entreato 1. Respostas restantes – da máquina espectral	205
Entrecena. A voz livre da mulher desconhecida	224
Entreato 2. A promessa soberana e a multiplicação das guardas (uma “(pré-)historia” da responsabilidade)	237
Entreato 3. Guardar, “sobrelançar”, caçar: o animal e a máquina – <i>a seguir...</i>	257
Entreato 4. Apotropismos – o retorno do estilo	287
ATO ÚLTIMO. Enclave (cláusula e xenólito).	306
1. Cláusula. Mais que um exemplo	307
2. Xenólito. Resistência da poesia e resistência <i>poética</i> (um ato de resistência só pode ser poético)	321
BIBLIOGRAFIA	330
ANEXO. Derrida: a localização da inexistência , por Alain Badiou	338

Resumo

“Um ato de hospitalidade só pode ser poético” é a sentença pronunciada por Jacques Derrida em um de seus seminários sobre a hospitalidade. Não será o tema. Apenas o interminável exergo para uma tarefa poética. Tarefa que, a seguir tal hospitalidade, deveria, *ela mesma*, só poder ser poética. Mas o poético *é*? Sobrelanço quase impensável, somos instigados com ele a refletir a respeito do domínio sobre o qual se sobrepõe aqui o poético ou que, razoavelmente, se esperaria no final da frase, a saber, o ético. A partir de algumas premissas de “envios” derridianos e do lugar epigramático do poema num discurso, procuramos algumas entradas entre ética e literatura, a destinação desta relação e sua relação com a destinação. Relação “sem relação”, valeria frisar, mas que não diminui a responsabilidade. Comanda, antes, ou é comandada, pelo que chamamos provisoriamente de repostalidade. É, ao menos, uma repostalidade que deduzimos de um recurso a alguns textos assinados Derrida.

Résumé

“Un acte d’hospitalité ne peut être que poétique” est une prononciation de Jacques Derrida à l’occasion de l’un de ses séminaires sur l’hospitalité. Ce ne sera pas le thème. Juste l’exergue interminable à une tâche poétique. Tâche qui, à en suivre une telle hospitalité, devrait, *elle-même*, ne pouvoir être que poétique. Mais le poétique *est-il* ? Surenchère quasi impensable, elle nous invite à nous pencher vers le domaine sur lequel se surimprime le poétique ou que l’on serait en droit d’attendre à la fin de la phrase, à savoir, l’éthique. A partir de certaines prémisses des “envois” dérridiens et de la place épigrammatique du poème dans le discours, on a cherché quelques entrées entre éthique et littérature, la destination de cette relation et leur rapport à la destination. Rapport sans rapport, faudrait-il préciser, mais qui n’en diminue pas la responsabilité. Il commande, plutôt, ou est commandé par ce que l’on a appelé provisoirement de repostalité. C’est, en tous cas, une repostalité que l’on a déduit d’un recours à certains textes signés Derrida.

Um ato de hospitalidade só pode ser poético.
Jacques Derrida

Exergo

“Exergo. *Sub. masc.*
1. *Espaço, em moeda ou medalha, onde se grava a data e/ou qualquer legenda.*
2. *Essa data e/ou legenda.*”

Há várias maneiras de entender um exergo.

(De entender? Digamos, por enquanto, de ouvi-lo. Ou de lê-lo. “Ler”: aqui, nesta trama, ler será preferível, porque anuncia mais ou menos que uma lição de moral – mas a “lição” não se aprende numa liturgia da leitura? –; lá, será preciso reler a escuta).

Não só em virtude de sua polissemia, já desconcertante, entre a *inscrição* na moeda ou na medalha e o *espaço* desta inscrição ou legenda, entre a singularidade da “data” a que costuma se destinar tal espaço e a data de toda *legenda* – palavra em que a remarcação de uma *leitura* espera, como uma inexorável abertura ao outro da singularidade. Há também a história dos exergos, a história dos exergos *deste* autor e há, por cima, *este* exergo.

Porém, a falar sobre si, um exergo não faz o seu trabalho, não conduz para dentro do trabalho ou ao interior do assunto. A medalha poderia ficar sem a memória de sua origem, e, logo, de seu destino; o ouro poderia perder um pouco do seu brilho ou do seu valor.

Eis então que o plural da compreensão do “exergo” se estende¹, para além do polissêmico no polissêmico: a questão do que ele deveria fazer (*érgon* é “trabalho” e... “ação”) entra em cena e se dobra sobre o sentido do próprio “trabalho”.

E se a tarefa e o espaço do trabalho fossem, dessa vez: adentrar, percorrer, vasculhar, seguir, questionar a tão estreita e densa extensão de uma epígrafe? (Confundiremos um instante “exergo” e “epígrafe”, a língua de D e a nossa). Como se ela fosse extremamente

¹ Gostamos de ler, talvez com uma certa mania de grandeza, o verbete “estender”. Sobremania (estender a mania de grandeza para fora de si, nos desdobramentos do verbete)?

próxima de um poema, ou seja, segundo a definição de P, de uma “máxima condensação de sentido”²?

Não será, em todo caso, novidade. D, entre outros, mais do que outros, nos acostumou a isso, à sua maneira, a cada vez renovada. Mas de onde nos vem o desejo ou a necessidade de novidade? Sobretudo se esta inversão segue, no fundo ou desde o começo, o pressentimento ou a evidência de algo novo na breve extensão, se é que estes termos continuam relevantes aqui?

Apostemos nesta epígrafe.

(Mal-estar: não se deveria, apesar de tudo, desconfiar de um trabalho que diz a sua aposta? A “questão ética” talvez já nos persiga. Será, o seu simples nome ou chamamento, persecutório? Um grande olhar suspenso, que aqui obriga a decidir, lá a duvidar?).

Enquanto epígrafe, o exergo não segue sempre, inclusive nos textos mais ortodoxos, o movimento de uma introdução. Muito pelo contrário. É dizer que o exergo já é trabalho do trabalho, já é uma legenda das “várias maneiras de entender”. Antes da veracidade ou da falsidade desta moeda, e, portanto, de uma ética monetária (mas uma ética se desvencilha da moeda?), o exergo está, assim, quase sempre, fora dos gonzo³. *Out of joint*, o dizemos para lembrar um célebre exergo (é também uma história de celebração), o trabalho que o celebrou, desde um excerto que epigrafou mais de um texto em mais de um autor. Talvez ele tenha passado a dizer algo deste espaço, deste tempo, e, assim, de sua própria inscrição. É isso que nos fascina na nossa epígrafe.

O que chamamos, por comodidade, de “nossa” epígrafe, nos colocou na pista da hospitalidade, se houver nela algo como uma pista, um rastro confiável. Da hospitalidade e de sua intrincada “relação” com o poético. Mais ainda: uma equação talvez inédita ou inaudita,

² Ezra Pound. *Abc da literatura*. Trad. Augusto de Campos. 4. ed. São Paulo: Cultrix, 198-.

³ A brincar com o dicionário, este nos leva até “cavilha”: “Peça de madeira ou de metal para juntar ou segurar madeiras, chapas, etc., ou tapar um orifício, e que tem cabeça numa das extremidades, e na outra uma fenda que a mantém presa por meio de chaveta; pino” (Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. *Dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988). Aqui, mais do que uma “cavilação”.

quicá ela mesma poética. Não (só) por causa de uma idealização incomum da hospitalidade, aliás, quem sabe, irreduzível, sob o signo do poético. A interioridade que é lícito supor num “ato de hospitalidade” se abre ao/no poético, e cremos poder afirmar que isso configura um enigma da experiência. Não *exatamente* ao modo do surrealismo, embora sua marca seja aí ferida decisiva, para quem tem o mau hábito de buscar pêlo em ovo. Ao menos, não segundo o tempo estável e sob o domínio de uma *vanguarda*⁴, a vivência do limite em si. Seria possível dobrar a hospitalidade, um princípio sem o qual não há cultura de acordo com D⁵, sobre o que LFMC chama de *foyer*, o em-casa⁶, em que a idealização da repetição apaga o rastro da alteridade, constituindo o movimento “pelo qual a exterioridade sensível, a que me afeta ou me serve de significante, se submete ao meu poder de repetição, ao que me aparece então como minha espontaneidade e me escapa cada vez menos”.⁷ “Poético”, assim, não

⁴ Ao responder a uma enquete para a revista *Digraphe* sobre a vanguarda, cujas questões eram “1. O que significa para você a noção de vanguarda? 2. Que função política você lhe dá? 3. Você se considera como um(a) vivo(a) ou como um(a) morto(a)?”, Derrida responde, entre outras coisas, o seguinte, que será suficiente para nuançar nossa afirmação: “Se houvesse tal coisa (hipótese), a vanguarda deveria permanecer, enquanto tal, inaceitável [“*irrecevable*”, *questão de hospitalidade, de outra hospitalidade, à alteridade de uma vanguarda*]: ao presente como a toda apresentação, a toda apresentação de si. Será possível? / A vanguarda como tal é possível? Há, é claro, efeitos de vanguarda, há vanguardismos. É preciso saber o que pode lhes acontecer [*arriver*] (ponha, para ver, o *miles* em derivação), é preciso radiografá-las na sua abstração, que não é sempre negativa, mas também na sua magistralidade filosófica e política que se lhes confere *imediatamente*. / Mas uma vanguarda, sim, *existe*? / Ela talvez não seja possível mas o impossível. (...) O efeito de vanguarda é sempre decifrável *a posteriori* [*après coup*]. (...) A abertura [*écart*] de seu ‘avanço’, que é sempre difícil perceber fora da escato-teleologia linear que constrói o mais das vezes esta ‘noção’, a torna indecifrável num código dominante, intolerável às máquinas políticas instaladas. Uma vanguarda política reconhecida e apresentável, não seria um aparelho [*appareil*] institucional? Não concluir que ela deva simplesmente permanecer fora dos aparelhos: seria uma outra maneira de deixá-los tranquilos e de lhes pertencer. Talvez ela deva antes tratar (com) os aparelhos segundo uma estratégia sempre irreconhecível [*méconnaissable*]. / Irreconhecível, não dando nara para se olhar no presente, a vanguarda não guarda nada, nem mesmo, em alguma parte, para ela mesma, a vanguarda [*a guarda será um importante motivo “ético”, de que abordaremos alguns traços, mas já se pode dizer que, segundo Derrida, sua ética, se houvesse (ética e vanguarda), consistiria antes em não se guardar*]. / Quem então a reconhece sempre? O inconsciente de seus inimigo, infalivelmente”. E ainda, para terminar, o reenvio de uma questão aos redatores da enquete, numa dobra sintática dificilmente tradutível: “há uma vanguarda política a/de se pensar viva? [*y a-t-il une avant-garde politique à se penser vivante ?*]. A vanguardaquê? A vanguardaquem?” (“À coup” (38 réponses sur l’avant-garde). *Digraphe*. n. 6. Paris: Flammarion, 1975. p. 152-3). No tocante ao surrealismo, precisaremos um pouco melhor mais adiante.

⁵ “Il n’y a pas de culture ni de lien social sans un principe d’hospitalité”. Entrevista a Jacques Derrida por Dominique Dhombres para *Le monde*. Terça-feira, 2 dez. 1997.

⁶ Conforme veremos a seguir.

⁷ A interioridade é o efeito de uma auto-afeção, desde a qual começa a aventura da “experiência”, palavra cara (caríssima) a (em) Derrida: “Ora, a auto-afeção é uma estrutura universal da experiência. Todo vivente está em potência da auto-afeção. E só um ser capaz de simbolizar, isto é, de auto-afetar-se, pode-se deixar afetar pelo outro em geral. A auto-afeção é a condição de uma experiência geral. Esta possibilidade – outro nome para ‘vida’ – é uma estrutura geral articulada pela história da vida e ocasionando operações complexas e hierarquizadas. A auto-afeção, o quanto-a-si ou o para-si, a subjetividade ganha em potência e em domínio sobre

reenvia a uma pura idealidade, e talvez diga tanto a condição de possibilidade como a incondicionalidade da vanguarda: sua finitude, sua reapropriabilidade ou institucionalização sempre possível quando não crônica, o “corpo a corpo” com a língua, “o impossível”, enfim, se de fato conseguirmos dominar o sentido, num sentido, (d)estas inflexões *Ddianas*.

Uma fascinação reverberou-se na outra, conforme D escreveu discretamente e sem itálico uma vez⁸, já que o “poético” tomou o lugar do ético, no que caberia, *a priori*, designar como uma “questão ética” – a hospitalidade. Acidente de percurso, de projeto, ou desvio da questão, tempo perdido de fato, alucidez, só teremos conseguido encontrar o cruzamento ética-literatura em algumas esquinas. E nunca como tal. Será só pelas lacunas, será por acaso?

o outro à medida que seu poder de repetição se idealiza. A idealização é aqui o movimento pelo qual a exterioridade sensível, que me afeta ou me serve de significante, submete-se a meu poder de repetição, ao que me aparece desde então como minha espontaneidade e escapa-me cada vez menos” (Derrida, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman; Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 202). Tratar-se-á de remarcar sempre e deslocar tal domínio (Luiz Fernando Medeiros de Carvalho adverte, aliás: “Derrida disse que um mínimo de idealidade é necessário para preservar uma identidade, mas é tão-só para logo prosseguir desestabilizando essa condição mínima”. Trecho tirado do ensaio “Hospitalidade e propriedade: em torno de um narcisismo residual”. Rio de Janeiro: Caetés, 2004. Frisemos em margem o que poderia ser “central” aqui e na verdade não deveria cessar de guiar – enquanto o aforismo indica outra “guiagem” – uma leitura da epígrafe inicial, bem como da “interioridade” evocada acima: o autor parte da premissa derridiana, por ocasião de uma (re)leitura de Lévinas, de que *a hospitalidade precede a propriedade*. Isso vem desafiar a predominância da pulsão de propriedade no aparelho psíquico, segundo Derrida o lê em Freud). Reconhece-se aqui, vale notar, um traço Nietzscheano. Como diz Camille Dumoulié: “A repetição é a condição da vida. Sem isso, ela seria violência pura. Mas nada se repete antes ter desaparecido, isto é, sem que a morte venha se pôr no seio da repetição. Isso faz com que os homens acabem por concluir ou, talvez, por começar a sacralizar a morte. Ela é, paradoxalmente, considerada como a origem própria do ser vivo e venerada como potência do Ser. A vida passa e devém, mas tão-somente a morte é. O mundo do Ser, como dizia Nietzsche, é o mundo morto. Tal é, então, o paradoxo que o homem tem atribuído à origem da vida aos ancestrais ou à Deus, encarnação do pai morto, e que, através deles, foi divinizada a morte” (*A ética da crueldade*. (Texto da palestra ministrada em 04 de novembro 2004, às 17:00 horas, sala 405 – prédio B do CCE. Promovido pelo curso de Pós-graduação em Literatura, da Universidade Federal de Santa Catarina)

⁸ Cf. o belo texto de Derrida sobre a poesia de Michel Deguy, cujo título já muito evocador, “Comment nommer” (In: “Le poète que je cherche à être”. *Cahier Michel Deguy*. Paris, La Table Ronde, Belin, 1996), anuncia uma *poéthica* (“*poéthique*”) cujo “h” “acena [*qui fait signe*] tanto para a estada [*séjour*] ou a paragem [*halte*] do viajante (para lembrar a tradução heideggeriana de *ethos* por estada [*séjour*], *Aufenthalte*, paragem [*halte*]) quanto para uma responsabilidade ética” (p. 182), relativa ao nomear, ao “fundar” (para heidegger, a “assinação própria” do poeta é “dizer o sagrado, o santo ou o salvo, o ileso [*indemne*]”, p. 186)... Derrida não trata alhures diretamente, ao menos ao que nos consta, desta tradução de *ethos* por *séjour*, porém o emprego desta palavra bem como do verbo *séjourner* (fazer uma estada, permanecer, demorar) é, para começar, amplamente empregado por ele no sentido mesmo da análise, da demora em torno de uma questão. Assinalemos, contudo, que em *Spectres de Marx* a injunção de justiça pensada a partir do dom não como presença, mas pela disjunção mesma do seu presente, *parte* da idéia heideggeriana do presente em sua estada transitória (Derrida se refere então a *Der spruch des Anaximander*)...

Como um fascínio raramente vem sozinho e uno, texto e tema tomaram de *La Carte postale* algumas feições, alguns envios. O mesmo livro resistia, simultaneamente, à tematização e, portanto, à tese.

“Um ato de hospitalidade só pode ser poético” não será o tema. Apenas o interminável exergo para uma tarefa poética. Uma tarefa que, a seguir tal hospitalidade, deveria, ela mesma, só poder ser poética.

In(d)iciais

A – Agamben, G.; Alencar, J. N.; Andrade, C. D.; Andresen, S. M. B.; Antelo, R.;...

B – Badiou, A.; Baudelaire, C.; Barthes, R.; Bataille, G.; Blanchot, M.; Bennington, G.; Bessière, J.; Borges, J. L. ;...

C – Calvino, Í.; Campos, H. de; Camus, A.; Carvalho, L. F. M. de; Char, R.; Célan, P.; Céline, L.-F.; Certeau, M.; César, A. C. Continentino, A. M.;...

D - Dalí, S.; Deleuze, G.; De Man, P.; Derrida, J.; Dumoulié, C.;...

E - Ewald, F.;...

F – Flaubert, G.; Foucault, M.; Freud, S.;...

G – Gadamer, H. G.; Garcia, W. A. C.; Garcia-Duttman, A.; Glenadel, P.;...

H - Hobson, M.;...

K – Klossowski, P.; Kafka, F.; Kant, I. Kierkegaard, S. A.; Kremer-Marietti, A.;...

L - Lacan, J.; Lawlor, L.; Lawrence, D. H.; Lévinas, E.; Link, D. Lisse, M.;...

L-L – Lacoue-Labarthe, P.;...

M - Machado, R.; Major, R.; Marinetti, F. T.; Melo Neto, J. C.; Melville, H.; Michaud, G.; Muschietti, D.;...

N - Namora, F.; Nancy, J.-L. ; Nascimento, E.; Nietzsche, F. W.;...

P - Perec, G.; Pessoa, F.; Platão; Poe, E.; Ponge, F.; Pound, E.;...

Q - Queirós, E. de;...

R - Rancière, J.; Rey, J.-M.;...

S – Sá Carneiro, M. de.; Saint-John Perse.; Sandmann, M.; Saramago, J.; Sena, J. de.; Shakespeare, W. Shelley, P. B.; Siscar, M.; Sloterdijk, P.; Spinoza, B.;...

V – Verlaine, P.; Valéry, P.;...

Z – Žižek, S.;...

ATO I

Envios e desvios de telegramas – a ordem do teleguiável.

Entreato 1. O verso da epígrafe – envios e extravios.

“Um ato de hospitalidade só pode ser poético” poderia ser uma inscrição no dorso de um cartão postal, mandado, por exemplo, a P.

No dorso ou na frente, não é certo, pois o desastre deste cartão abalaria a ordem postal, o código de endereçamento que permite reconhecer absolutamente o teor, o endereço, o destinatário, o remetente, a natureza do convite, se houver⁹. A começar pela ordem do suporte: problema dorsal, como todo problema, mas sem fundo.

Ora, o que suporta o *poético*, uma vez que se trata para ele de acolher a própria *hospitalidade*, logo, de porta, portar, suportar¹⁰? “Poético” aqui é sujeito ou objeto de suportar? *Como se lê*, outro ato de hospitalidade, esta “poetização” do que podemos chamar, aparentemente sem muita aventura, do “ético”, ou de uma “questão ética”, além ou aquém da frase que lhe deveria dar sentido, e privados, por enquanto (para sempre?), do contexto determinante? O poético não aponta justamente para um texto insaturável? Se um ato de hospitalidade só pode ser poético, se o sentido se produz em série e se esta frase não constitui uma série semântica autônoma, não se deve então, na obediência a um dever semântico, acolher esta frase numa série poética¹¹?

⁹ Definição do desastre segundo Blanchot (/ “Derrida”): “O desastre é a impropriedade de seu nome, e o desaparecimento do nome próprio (Derrida), nem nome nem verbo, mas um resto que rasuraria [*rayerait*] de invisibilidade e de ilegibilidade tudo aquilo que se mostra e tudo o que se diz: um resto sem resultado nem relíquia (...)” (*L’écriture du désastre*. Op. cit. p. 69).

¹⁰ “Você me falou um dia eu acho, eu escrevo sempre *sobre* o suporte, nele mesmo (*à même le support*) mas também a respeito dele (*à son sujet*). Resultado esperado, isso o deforma, enceto assim sua destruição ao mesmo tempo mostrando-o, ele, *sendo* aquilo que se destrói, se desfaz em várias peças (*tombe en pièces*), um pouco teatrais, e se incinera sob os teus olhos e não há mais a não ser os teus olhos. Você entende é isso a insuportável partição do suporte. Pode se ter razão de não suportá-lo, e entendo isso na medida em que sou razoável, como você e como todo o mundo, mas justamente o que está em jogo é a razão” (“Envois”. In: *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980. p. 32).

¹¹ Sobre a produção em série do sentido, Cf. a leitura de Daniel Link dos surrealismos associada à teoria de Peirce e de Lacan em *Como se lê e outras intervenções críticas* (Trad. Jorge Wolff. Chapecó: Argos, 2002. pp. 17-29). “Neste texto exemplar [o “Seminário sobre a Carta roubada”, de Lacan] e brutalmente dominado pelo acaso, o sentido (a regularidade, a regra, a capacidade preditiva) aparece porque há série (coisa que Dali já tinha demonstrado) e, além disso, porque há *redenominação*. A leitura como correlação de séries de sentido (a ordem

Ousemos repetir este passo, na imensidão dos “temas” e questionamentos que avultam: um ato de hospitalidade e um ato ético não são (ainda) sinônimos, metonímias ou metáforas um do outro, mas se traduzem, um no outro, um com o outro. Deveriam acolher o outro, deveriam se acolher e ao mesmo tempo traduzir a acolhida (o que é a acolhida? o que pressupõe? como/é possível evitá-la?), às vezes sem mesmo ceder à injunção de tradução. Devo traduzir e não devo traduzir. Às vezes traduzir sem traduzir.

Tudo se relança na ordem da tradução – de que muito pouco falaremos, a despeito de certamente constituir uma questão privilegiada no que concerne o cruzamento procurado.

Tudo, “salvo o improvável”, talvez dissesse D, seguindo uma ordem ou, simplesmente, “cumprindo o seu dever”, como notará, poeticamente, N, no final de seu ensaio-conferência em C-S.

“Salvo o improvável” acusa recebimento de um telegrama ou e-mail: num evento chamado “Les immatériaux”, organizado por JFL¹², D era um dos 26 autores convidados para escrever definições das palavras-tema do encontro, cada uma das quais interligada por computador. Eis aqui o verbete “Ordem”:

Traduzir, um no outro, os dois sentidos que se põem em rede aqui: 1. *A ordem dada*: Brinque! Escreva! Observe as regras! 2. *A ordem dada*, no sentido por exemplo da ordem alfabética de uma série de palavras. Quando aceito e contrassino estes dois tipos de ordem, há contrato, mas já havia convenção para que eu pudesse recebê-las e ouvi-las. Os autores do jogo devem ter levado em conta, para *dar suas duas ordens*, convenções, situações, ordens estabelecidas. Devem ter habitado, navegado, seduzido, traduzido [os quatro verbos-tema], é a condição pragmática de todo performativo eficiente. Conclusão: uma ordem (2) teleguiaria [*télécommanderait*] (*remote control*), num sentido não necessariamente jussivo, a outra (1). Salvo o improvável.¹³

dos signos está no objeto, a redenominação é uma operação do sujeito) permite que o sentido apareça *objetivamente*, sem que intervenha nenhuma atividade interpretativa” (p. 28). O texto termina segundo a sentença que aparece no final de uma parte do seminário de Lacan: “Já o sabemos: toda carta chega sempre ao destino, que é como dizer que todos os textos *podem ser lidos*, ou que encontrarão uma série em relação com a qual o sentido apareça. O problema, hoje, dado que se trata de pôr a paranóia em primeiro lugar, é ver quem se atreverá a abrir este envelope que traz lembranças da peste” (p. 29).

¹² No Centro Georges Pompidou, Paris, 1990, organizado por Jean-François Lyotard.

¹³ “Jacques Derrida: Épreuves d’écriture”. In : Revue philosophique de la France et l’Étranger. “Derrida”. n° 2. abril-junho 1990. Paris, PUF. p. 280. As provas são datadas de outubro, provavelmente de 1989. Trad. nossa. (Todas as citações em português dos textos em francês cujo tradutor não for mencionado serão nossas. Algumas vezes, poderemos lembrar que a tradução é nossa quando nos parecer necessário).

Se de fato entendemos esta palavra “ordem” (já a empregamos três vezes antes desta citação), se ela se divide em dois sentidos (mas se disséssemos “palavra de ordem”, um terceiro sentido não se daria na participação dos dois anteriores?), a tradução de um em outro levaria à conclusão de que uma ordem (não *necessariamente* jussiva) teleguia a outra. Mas é possível pensar que “ordem”, a ordem que “se dá”, permanece não de todo traduzível (a palavra de ordem quanto à “ordem”, a primeira da citação, é “Traduzir”, no infinitivo¹⁴), a não ser a partir de outra ordem ainda, dada. É lícito supor, então, que uma ética que se dá como ordem (imperativa, exclamativa), ou que se justifica numa ordem dada (valorativa, “reclamativa” ou reivindicativa, ontológica...), não consiga desfazer-se de uma palavra de ordem, a qual não se deixaria traduzir. Dado isso, dois motivos nos aparecem em destaque no pequeno hipertexto de D: (1) a “teleguiagem”, digamos, como possível tradução da operação ou direção ética, e (2) o improvável, como o que é “salvo”, excetuado e salvaguardado – e uma vez mais talvez seja necessário traduzir um no outro estes sentidos – quanto à ordem. Exploreemos (! – ?) um pouco o que de um lado parece responder a uma ordem e de outro parece não ser da ordem da ordem.

1) Uma ordem se dá teleguiada por uma ordem dada. Exemplo: o alfabeto, ordem de ordem. Será, aliás, um exemplo qualquer? A princípio não jussiva, ou não *necessariamente* jussiva, porém em relação com o jussivo. Relação talvez muito enigmática, talvez demasiadamente próxima. O *ethos* seria, de certa forma, ordem, mas ordem do *teleguiável* e ordem *teleguiante*. Boa parte da dificuldade do *ethos* entendido como “hábito” é esta comunicação que nos parece tão forte e ao mesmo tempo demasiadamente evidente entre estas extremidades da teleguiagem. Estamos nos referindo à famosa cena de pedra e fogo da *Ética a Nicômaco* de A: “nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. Por

¹⁴ Nesta forma este verbo que retorna em quase todos os verbetes, de modo que não se sabe se traduzir nomeia tudo o que antes foi descrito, se tudo o que foi dito fica suspenso a uma tradução a ser feita...

exemplo, à pedra não se pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no ar; nem se pode habituar o fogo a dirigir-se para baixo, nem qualquer coisa que por natureza se comporte de certa maneira a comportar-se de outra”¹⁵. O que sobressai aqui? Há uma divisão mínima, mas a princípio inequívoca, entre uma ordem inflexível (natural) e outra mais flexível ou imprimível, humana. Animal? Sem ainda falar em robô ou mais geralmente em máquina, sente-se aqui uma turbulência quando se põe a questão animal, num tratado, digamos com certo tom provocativo: “ethológico”. Turbulência? Na verdade nem se faz menção das palavras “humano” ou “animal”. Tira-se tão-somente da pedra a possibilidade de ser “adestrada” e do fogo a submissão ao “hábito”. Mas se é legítimo pensar hoje que estas duas palavras reenviam sem muito equívoco a duas ordens distintas, animal e humana respectivamente, resta que elas podem ser entendidas como sinônimas ou que caracterizam com uma mesma flexibilidade, imprimibilidade ou teleguiabilidade (na língua emprestada aqui) os seres “habituáveis” e os seres “adestráveis”. Ou guiáveis. Mas “guiar” não seria na verdade um termo suplementar e, digamos, mais espiritual, com o qual se acredita superar a possível confusão entre adestrar e habituar, reenviando assim o humano para seu destino superior ao “adestramento”? Ora, cremos poder afirmar que o guiar que é um teleguiar pressupõe, de qualquer modo, a impressão, a (re)marcação do hábito. No rastro do rastro implicado pelo “tele-“, acompanharemos alguns trechos da *Gramatologia* a seguir.

¹⁵ Aristóteles. “Ética a Nicômaco”. In: *Os pensadores. IV*. Trad. Leonel Vallando; Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 267. Angèle Kramer-Marietti lembra o obstinado “probabilismo” da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles: “Effectivement, l’idée probabiliste hante l’éthique aristotélicienne si l’on veut bien considérer avec nous, d’après le dernier chapitre de l’*Ethique à Nicomaque*, les trois moyens admis par Aristote pour qu’un homme puisse devenir bon (X, 10, 1779b, 20-31) – la décision volontaire étant omise: ‘Certains pensent qu’on devient bon par *nature*, d’autres disent que c’est par *habitude*, d’autres enfin par *enseignement*. Les dons de la *nature* ne dépendent évidemment pas de nous, mais c’est par l’effet de certaines causes divines qu’ils sont l’apanage de ceux qui, au véritable sens du mot, sont des hommes fortunés. Le *raisonnement* et l’*enseignement*, de leur côté, ne sont pas, je le crains, également puissants chez tous les hommes, mais il faut cultiver auparavant, au moyen d’*habitudes*, l’âme de l’auditeur, en vue de lui faire chérir ou détester ce qui doit l’être, comme pour une terre appelée à faire fructifier la semence. Car l’homme qui vit sous l’empire de la passion ne saurait écouter un *raisonnement* qui cherche à le détourner de son vice, et ne le comprendrait même pas. Mais l’homme qui est en cet état, comment est-il possible de le faire changer de sentiment? Et, en general, ce n’est pas, semble-t-il, au *raisonnement* que cède la passion, c’est à la contrainte. Il faut donc que le caractère ait déjà une certaine disposition propre à la vertu, chérissant ce qui est noble et ne supportant pas de ce qui est honteux” (Kramer-Marietti, Angèle. *L’éthique*. 2. ed. Paris: PUF, 1994. p. 27-8).

Contudo, é bom não esquecer que se traduzir é preciso, temos diante de nós uma tradução, e outra tradução não diz primeiro “habituat” e depois “adestrar”. Somente habituar, tanto para a pedra como para o fogo¹⁶. Mas se se pode “habituat” um animal, neste caso a “confusão” entre humano e animal é sobremaneira notável. Diz S, por exemplo, que a história da humanidade certamente se liga à do animal doméstico, ainda que de modo ainda hoje praticamente impensado¹⁷. Poder-se-ia ver aqui, então, nesta definição – que poderíamos chamar de matricial e desde a qual talvez se tenham derivado todas as divisões éticas – da virtude como hábito, do hábito como impressão e imprimibilidade ou impressionabilidade, tanto uma virtude deste discurso ético: a de não separar ordens que não são de todo separáveis (animal e humano); quanto a chance para a imoralidade mesma: se “não é, pois, por natureza que as virtudes se geram em nós”, mas somos, antes “adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito”¹⁸, este habituar-se pode ser o álibi de uma flexibilização sempre demasiada do que é da ordem da natureza humana, ou, melhor, da natureza não-natural humana. Esta correção quer fazer justiça ao lance de pedra de A, o qual, mais do que sagazmente, não retorna nem à natureza dos elementos, nem contraria a natureza: *geram-se* (“nascem”, diz outra tradução¹⁹) *em nós* as virtudes que, no entanto, são hábitos. Um nascimento autônomo ou externo (geram-se ou nascem), no interior mesmo de nós. O resto da seqüência é certamente muito conhecido, embora cheio de muitas outras passagens, entre um

¹⁶ A versão francesa diz ora “habituat”, ora “acostumar”: “Et par suite il est également évident que nenhuma das virtudes morais é engendrada em nós naturalmente, pois nada do que existe por natureza pode ser tornado outro pelo hábito: assim a pedra, que se porta naturalmente para baixo, não poderia ser habituada [*habituée*] a se portar para cima, nem mesmo se se tentasse milhares de vezes acostumá-la a isso jogando-a no ar (...)” (Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Trad. e notas J. Tricot. 8 ed. Paris: J. Vrin, 1994. p. 87-8. (II, 1, 1103a, 20-25)). Seria preciso aqui consultar o texto e a palavra grega.

¹⁷ Sloterdijk, Peter. *Regras para o parque humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. Como situar, inclusive, aqui, para o que nos interessa, *O animal que logo sou*, não citado por Sloterdijk apesar de anterior ao seu ensaio? É verdade que talvez o livro de Derrida não lide com o “animal doméstico”, mas antes com a “domesticidade” do animal. Mas como pensar o “animal” “doméstico” sem definir, redefinir, fazer a genealogia de cada uma destas categorias e sem cruzá-las em todos os sentidos?

¹⁸ Aristóteles. “Ética a Nicômaco”. In: *Os pensadores. IV*. Op. cit. p. 237.

¹⁹ Aristóteles. *A ética*. Trad. Cássio M. Fonseca. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/ data. p. 62

e outro de seus momentos, tão evidentes quanto secretas²⁰. Alguma ética ou discurso sobre a ética (mas como pensar uma teoria da ética ou uma ética da ética que não fosse ou pudesse propor *uma* ética?²¹) conseguiria – e, portanto, *deveria* – evitar o segredo? Questão inevitável, porém sem “frente”, no que tange à literatura na sua mais singular generalidade e, não menos, ao “poético”. Em todo caso, falamos aqui desde o âmbito restrito, mas de impacto talvez incalculável, desta definição. Não à toa, estas questões da ética aristotélica se tornarão ponto de partida para a reflexão de L, na *Ética da psicanálise*, sobre F e a prática analítica²². Elas

²⁰ A virtude se dá não virtualmente ou potencialmente como os sentidos, mas pelo “exercício”, em ato, como acontece, inclusive, nas artes. Depois “conquistamos a virtude com o exercitar-se em atos virtuosos” (Idem. p. 63) que se “cumpre com a disposição virtuosa” (p. 65), sendo que a virtude é um hábito: não um afeto nem uma potência, mas a “perfeição do ato propriamente humano” (p. 70). “A virtude” não tarda a ser, contudo, relacionada ao logos, pois é “uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (“Ética a Nicômaco”. Op. cit. p. 273) e esta mediania é a medida de uma avaliação, logo de uma avaliabilidade, entre o excesso e a falta (embora já haja aquelas ações e paixões que não admitem meio-termo, e já são um mal em si. Nestas, não há “retidão” possível). Assim se entende, por exemplo, este enunciado de Aristóteles a respeito da felicidade: “É natural, portanto, que não chamemos feliz ao foi, nem ao cavalo, nem a qualquer outro animal, visto que nenhum deles pode participar de tal atividade. Pelo mesmo motivo, um menino tampouco é feliz, pois que, devido à sua idade, ainda não é capaz de tais atos; e os meninos a quem chamamos felizes estão simplesmente sendo congratulados por causa das esperanças que neles depositamos” (Idem, 259). Outro cavalo ressaltará na leitura de Nietzsche por Derrida.

²¹ Numa reflexão mais aprofundada, Derrida colocava esta indagação para Emmanuel Lévinas: “Il est vrai que l’Éthique, au sens de Lévinas, est une Éthique sans loi, sans concept, qui ne garde sa pureté non-violente, qu’avant sa détermination en concepts et lois. Ceci n’est pas une objection : n’oublions pas que Lévinas ne veut pas nous proposer des lois ou des règles morales, il ne veut pas déterminer *une* morale mais l’essence du rapport éthique en général. Mais cette détermination ne se donnant pas comme *théorie* de l’Éthique, il s’agit d’une Éthique de l’Éthique. Il est peut-être grave, dans ce cas, qu’elle ne puisse donner lieu à *une* éthique déterminée, à des lois déterminées, sans se nier et s’oublier elle-même”. E mais ainda: “D’ailleurs, cette Éthique de l’Éthique est-elle au-delà de toute loi? N’est-elle pas une Loi des lois? Cohérence qui rompt la cohérence du propos contre la cohérence. Concept infini, caché dans la protestation contre le concept” (“Violence et métaphysique”. In. *L’écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967. p. 164). François Laruelle dirá de Derrida que ele torna a “coerência incoerente” de Lévinas coerente, sem deixar de propor uma incoerência coerente (*Derrida el mediador*. Texto (mimeo) de conferência pronunciada para o “Colóquio Nietzsche / Derrida”, 18 de out. 2006, na Alianza Francesa, Centro Argentino de Altos Estudos, UBA, Buenos Aires). Estas esquematizações talvez digam o movimento rigoroso de uma tentativa de “não negação de si” de uma ética da ética no empenho em propor éticas, ou melhor dizendo, entre uma lei para além das leis e as leis que condicionam um emprego das leis.

²² Para começar, a ética da análise “comporta o apagamento, o obscurecimento, o recuo, até mesmo a ausência de uma dimensão, cujo termo basta ser dito para se perceber o que nos separa de toda dimensão ética anterior a nós – é o hábito, o bom e o mau hábito. Isso é algo a que nos referimos tanto menos na medida em que a articulação da análise inscreve-se em termos totalmente diferentes – os traumas e sua persistência. Certamente aprendemos a atomizar esse trauma, essa impressão, essa marca, mas a essência mesma do inconsciente inscreve-se num outro registro, diferente daquele que o próprio Aristóteles, na *Ética*, resalta com um jogo de palavras, *ethos/ethos*.” (*O Seminário. Livro 7. A ética da psicanálise*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. p. 20). Aristóteles ofereceria para Lacan uma linha de demarcação (não evidente, é verdade) entre o que é da ordem do “caráter” e o que é do registro do inconsciente. Mas se o hábito dá lugar à ética do caráter, da formação do caráter, este é dito “ação em vista dos hábitos, do adestramento, da educação”, e podemos supor que algum rastro dessa impressão de hábitos venha mediar esta “experiência” que lida com outra “impressão, marca” etc. (p. 20). Seriam estas duas formas de impressão como duas redes que falham em/ao se

configuram, além disso, antes disso talvez, a própria forma do político, da reprodução do político, dentro de uma tradição que não somente dura até nós, como veio a ganhar suas mais fortes e (por isso) mais denegadas impressões numa modernidade que não pode não se remarcar muito além, na sua própria crise, e que alguns chamam de pedagógica ou humanista.²³ (Do que tentaremos abordar algumas questões a seguir).

Do lado de cá da linha que separa o inerte ou o não-vivo do animado e do vivo, uma instabilidade entre os termos animal e humano se adivinha, mas ao mesmo tempo, cremos (apoiados pela leitura do *Animal que logo sou*), instaurou-se aí a maior estabilidade entre os “vivos”. D vai mostrar que o argumento que move os discursos sobre o próprio do homem – e que devem, portanto, de alguma maneira, determinar os elementos ou o elemento de seu *ethos* – ter-se-iam sustentado nesta inflexibilidade ou fixidez animal em contraposição a uma maior flexibilidade humana²⁴, notadamente no que diz respeito à linguagem animal *versus* a linguagem humana, ao “animal-máquina” da tradição cartesiana e à distinção reação/resposta (que explicitaremos mais à frente). Teríamos de verificar se o “improvável” de D compartilha deste pressuposto de flexibilidade, se não for *muito flexível* para isso, é claro. Mas desde já uma questão: o improvável é da ordem da *verificação*? Da comprovação da verdade, da demonstração de uma verdade pelo viés de uma prova? Não é, pelo contrário, o que resiste a esta ordem, *nesta* ordem?

conectar? Reservemos. Antes disso, Lacan lembrava que os desejos que em Aristóteles não colocavam problema ético, são justamente “os termos promovidos ao primeiro plano de nossa experiência. Um campo muito grande do que para nós constitui o corpo de desejos sexuais é pura e simplesmente classificado por Aristóteles dentro da dimensão das anomalias monstruosas – bestialidade é o termo que utiliza a respeito deles. O que ocorre nesse nível não resulta de uma avaliação moral. Os problemas éticos que Aristóteles coloca, e cujos ápice e essência indicar-lhes-ei mais adiante, situam-se inteiramente em outro lugar. Eis um ponto que possui todo seu valor” (p. 14). Questão talvez ingênua mas que explica um pouco porque colocamos passagens secretas num livro de tão claras asserções como a *Ética*: se o desejo *bestial* é aquele que não se põe como problema ético, como já havíamos mencionado e toda a ética da psicanálise se põe como ordem outra que a da aristotélica, os mesmos desejos e outras anomalias não são justamente aquilo que faz enigma, que põe problema ético?

²³ Estamos nos referindo a Peter Sloterdijk em *Regras para o parque humano*. Op. cit.

²⁴ O que Derrida nota especialmente em “Et si l’animal répondait” (In: Jacques Derrida. *L’Herne*. Dir. M.-L. Mallet; G. Michaud. Paris: Ed. de l’Herne, 2004) e que voltaremos a abordar.

Por ora, lembremos que a *promessa* mesma de estabilidade, como dirá N, na *Genealogia da moral*, constitui o caráter natural não-natural do animal-homem. Mas com a *promessa* vem um tremor sobre o qual se debruça a genealogia e que atravessa, explicita ou implicitamente, todos os textos da “desconstrução” e não é sem relação (abalada) com a *différance* e a sua solicitação²⁵. O próprio valor de mestria, a relação de condução mestre/discípulo, que dominam, como lembra L, toda a *Ética*²⁶, segue a determinação (ou segue determinando-a) em “controle remoto” dos seres vivos homens. A tarefa e urgência de guiar do mestre se mede pela imprimibilidade dos discípulos. Mas esta determinação em “controle remoto” se sobre-imprime no que chamamos aqui, na esteira da necessidade da divisão “hábito/habituár”, a flexão/flexibilidade ou impressão/imprimibilidade (ou *impressionabilidade*, que comporta um sentido moral). Estes pares que marcam a alternância de uma potência e de um ato, do animal e do humano, de duas ordens dadas (mas que nunca se dão), são unidos pelo quiasma de um hábito ou (para o que nos interessa) de uma habitação do fora nascida ou gerada em nosso interior. A idéia de uma transcendência nascida *em nós* nos deixa na suspensão entre uma atualização do que vem de fora quer como “hábito” quer como “valor”, e a produção do valor, do hábito ou da transcendência ela mesma a partir de uma decisão interior. O que chamamos não sem risco, apoiados literalmente somente numa tradução do texto grego, de “imprimir”, nos coloca na pista da divisibilidade de um traço que, de qualquer modo, esta divisão (hábito/habituár) e todas as suas derivações devem estar tentando seguir ou *apagar*, justamente, para poder se sustentar. Este traço divisível – e, portanto, não redutível a uma divisão opositiva – é chamado, na *Gramatologia*, de *rastro* e

²⁵ Podemos remeter, quanto ao recurso explícito ao “tremor” como “gesto indecível” (evidentemente querendo dizer com isso tudo menos um gesto indeciso), às vezes como e por causa de um “terremoto” (*tremblement de terre*) da “lógica clássica” (Derrida, Jacques. *Gramatologia*. Op. cit. p. 227): além da *Gramatologia*, *A escritura e a diferença*, *Margens...* Mas as ocorrências são muitas. O tremor e o terremoto se suplementam como “solicitação” da diferença, onde esta faz tremer a totalidade e, portanto, “a determinação do ser em presença”: “C’est-à-dire de l’étant ou de l’étantité. Partout, c’est la dominance de l’étant que la différence vient solliciter, au sens où solliciter signifie, en vieux latin, ébranler comme tout, faire trembler en totalité. C’est la détermination de l’être en présence ou en étantité qui est donc interrogée par la pensée de la différence” (*Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. p. 22).

²⁶ *O Seminário. Livro 7. A ética da psicanálise*. Op. cit., por ex., p. 32.

nos reenvia à escritura e à “arquiescritura”. Eis um trecho que nos repõe aquém e além da cena de A, mas no qual não parece descabido reinscrevê-la:

Se o rastro, arqui-fenômeno da “memória” que é preciso pensar antes da oposição entre natureza e cultura, animalidade e humanidade etc., pertence ao próprio movimento da significação, esta está *a priori* escrita, que se a inscreva ou não, sob uma forma ou outra, num elemento “sensível” e “espacial” que se denomina “exterior”. Arquiescritura, possibilidade primeira da fala, e em seguida da “grafia” no sentido estrito, lugar natal de “usurpação” denunciada desde Platão até Saussure, este rastro é a abertura da primeira exterioridade em geral, a enigmática relação do vivo com seu outro e de um dentro com um fora: o espaçamento. O fora, exterioridade “espacial” e “objetiva” de que acreditamos saber o que é como a coisa mais familiar do mundo, como a própria familiaridade, não apareceria sem o grama, sem a diferença [*différance*] como temporalização, sem a não-presença do outro inscrita no sentido do presente, sem a relação com a morte como estrutura concreta do presente vivo. A metáfora seria proibida. A presença-ausência do rastro, o que não se deveria sequer chamar sua ambigüidade mas sim seu jogo (pois a palavra “ambigüidade” requer a lógica da presença, mesmo quando começa a desobedecer-lhe), traz em si os problemas da letra e do espírito do corpo e da alma e de todos os problemas cuja afinidade primeira lembramos. Todos os dualismos, todas as teorias da imortalidade da alma ou do espírito, tanto quanto os monismos, espiritualistas ou materialistas, dialéticos ou vulgares, são o tema único de uma metafísica cuja história inteira teve que tender em direção à redução do rastro.²⁷

Podemos afirmar que A cede, como aliás não poderia deixar de fazê-lo se acompanharmos esta lógica, a esta redução do rastro, sobretudo quando domina na Ética uma lógica identitária, pedagógica, da condução pelo mestre, do “valor em si” do pensamento²⁸, etc.? Esse “tender em direção à redução do rastro” (como *tentativa*, conforme veremos em *O animal que logo sou*, de apagar os próprios rastros, cuja capacidade seria o suposto privilégio do humano e traço diferencial em relação ao animal) poderia ser visto aqui como redobramento do movimento que tende a apagar a alteridade da/na ética. Em toda ética, desde que ela se dê, se escreva ou procure se inscrever. Apagamento da condição *remarcante* do ser habitado pelo hábito (e que pode albergar a virtude com seus atos), da escrita *a priori* que “desqualifica” a pureza ou a origem ética, o “valor em si” das virtudes que são hábitos. É verdade que o que chamamos de “quiasma” entre o dentro e o fora no que resumiremos por um “exercício ou um atuar e ser habitado pelo hábito”, também o enigmatiza, não cedendo a uma simples

²⁷ Gramatologia. Op. cit. p. 86-7.

²⁸ Aristóteles. *A ética*. Op. cit. p. 175 (III, 2, 8).

familiaridade ou “naturalidade” e tentando desdobrar – ou ao contrário redobrar, como que voltando a uma origem – até as virtudes mais essenciais. Mas a eliminação do campo de problematidade ética das monstruosidades, da bestialidade, dos desejos infames, e outras maldades “em si”, não é menos escudo (*problema* diz também o escudo, lembra D²⁹) e exclusão de sintomas, de que podemos, a partir mesmo de uma lógica *Ddiana*, nos perguntar se não são o índice mesmo de uma problematidade ética. (Não por acaso é a *bestialidade* que não se aceita, L diz a “monstruosidade”, talvez justamente o que mescla as ordens). Como situar tais desejos, não só em relação ao hábito, mas, sobretudo, quanto à pro-grama-bilidade que a impressão/impressionabilidade do vivo pode dar a entender? Pergunta psicanalítica talvez, mas, como vimos, não alheia à redução do rastro, ao apagamento da temporalização³⁰, da idealização ou identificação do grama, de que o habituar pode aparecer como *uma* possibilidade, ou como a tentativa de seu domínio (*maîtrise*) ou de sua reapropriação. Sob esta ótica, a posição do mestre é tão precária quanto validada por esta precariedade. Vale citar então uma parte quiasmática da *Gramatologia*, a qual inspirava o reconhecimento de “exclusão de sintomas” do domínio da ética como sintomática – mesmo que este esquema se complique a ponto de não poder excluir uma da outra, é possível pensar que o fato de *haver ética* seja sintoma de alguma desordem na lei, senão, porque a necessidade ética? –, exclusão simultânea ao reconhecimento da impossibilidade de formular o movimento da suplementariedade no *logos* clássico (por extensão aqui no *orthos logos* da *Ética*, como dirá L³¹, isto é, resumidamente, o discurso reto e a ser seguido do mestre, ortopédico):

Como o fará Saussure, Rousseau quer ao mesmo tempo manter a exterioridade do sistema da escritura e a eficiência maléfica cujos sintomas se assinalam [*“dont on relève les symptômes”*, no original. O verbo “relever” é usado frequentemente por D (relevaremos uma outra ocorrência mais adiante) e é muito interessante, pois pode remeter tanto ao pôr em relevo, realçar, erigir, reconstruir, assinalar, designar,

²⁹ Motivo recorrente em Derrida. Por exemplo, em *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. Paris: Galilée, 1993. p. 28.

³⁰ Inclusive, a ausência de historicidade (ao menos tematizada) é uma das (não)marcas mais notáveis da *Ética*. Mas como pensar um “hábito” sem temporalização e sem espaçamento? Como pensar isso a não ser através de um modelo absoluto, original e de uma negação de sua alteridade e de sua *alteração*?

³¹ *O Seminário. Livro 7. A ética da psicanálise*. Op. cit. p. 33.

*replicar, remarcar, como a tirar, substituir, trocar a guarda, entre outros sentidos mais ou menos transitivos. É, em todo caso, além do “assinalar” da presente frase, muito próximo da dupla tarefa do operar a partir das saliências da “designação” abaixo] sobre o corpo da língua. Mas dizemos nós outra coisa? Sim, na medida em que mostramos a interioridade da exterioridade, o que vem a anular a qualificação ética e a pensar a escritura para além do bem e do mal; sim principalmente, na medida em que designamos a impossibilidade de formular o movimento da suplementariedade no *logos* clássico, na lógica da identidade, na ontologia, na oposição da presença e da ausência, do positivo e do negativo, e mesmo na dialética, pelo menos se esta for determinada – como sempre o foi pela metafísica, espiritualista ou materialista – no horizonte da presença e da reapropriação. Bem entendido, a *designação* desta impossibilidade só escapa à linguagem da metafísica por uma ponta. Quanto ao resto, ela deve tirar os seus recursos da lógica que ela desconstrói. E através disso mesmo achar lá as suas presas [é curioso notar a impressão de “caça” que a tradução produz lá onde “prises” evocava antes a saliência em que se segura. A “presa” do predador é a “proie”, mas este “equivoco” não é antes uma outra possibilidade do “pegar”, do “apego”, e de uma vigilância cujo equilíbrio se estabelece no rastro de uma caça? Questão “a seguir”].³²*

Veremos B, no final deste ato, desdobrar o rigor destas últimas frases quanto à possibilidade de uma “ética desconstrucionista”, mas podemos desde já intuir que não apenas uma desconstrução não poderia ostentar o valor em si ou o caráter imediato de uma virtude ética, como não saberia elaborar um “texto” ético que apagasse a condição in-habitual de seu hábito ou pelo menos que não tentasse designar, remarcar a impossibilidade que constitui a possibilidade de um *logos* ético. Este começaria, segundo nossa pequena encenação, com o quiasma de uma flexão e de uma flexibilidade, uma impressão e uma impressionabilidade. Dado este hábito, é preciso formular os caminhos para um Bem e uma felicidade, ameaçados, desde o primeiro traço ético, de desvio, de dissimulação, de sobre-teleguiagem, digamos. A ausência, a dissimulação, o desvio, a diferença, a escritura dividiriam o “ato” e a atualidade éticos e designariam a alteridade do ato: “Não há ética sem a presença *do outro* mas, também e por conseguinte, sem ausência, dissimulação, desvio, diferença, escritura”³³...

³² *Gramatologia*. Op. cit. p. 383-4.

³³ A necessidade de pensar juntos a alteridade e a escritura (e o desvio, a diferença...) talvez repouse nestas duas constatações, que por um lado “Rousseau et Saussure accordent un privilège éthique et métaphysique à la voix. Tous deux posent l’infériorité et l’extériorité de l’écriture par rapport au ‘système interne de la langue’” (“Le cercle linguistique de Genève”. In : Marges – de la philosophie. Op. cit. p. 179), e por outro lado, segundo a análise de Lévinas: “En ayant proféré l’ἐπέκεινα της οὐσίας, en ayant reconnu dès son deuxième mot (par exemple, dans le *Sophiste*) que l’altérité devait circuler à l’origine du sens, en accueillant l’altérité en général au cœur du logos, la pensée grecque de l’être s’est protégée à jamais contre toute convocation absolument *surprenante*” (“Violence et métaphysique”. In : *L’écriture et la différence*. Op. cit. p. 227).

(Parêntese para uma hipótese: talvez seja preciso dar razão aos que conclamam um “*ethical turn*” na obra de D³⁴. Mas teriam aqui demasiada razão, quiçá mais do que gostariam: o *turn*, a virada, o torneio, torneamento (flexibilidade ou elegância das formas), o floreio, a revira-volta, a elipse, o desvio, são “questões éticas” para D ou questões que a ética não pode *evitar*. Evidentemente, a “virada” do “*ethical turn*” não aconteceria mais no meio da obra, como correção, retificação ou cor-retidão da sua rota ou da sua finalidade através do surgimento de “questões éticas”, mas desde o “início”, *como* início. Caberia levar em conta as próprias ressalvas de D quanto, por exemplo, à reivindicação e uma “tradição do oblíquo”³⁵. Mas caberia igualmente levar às últimas conseqüências o que se segue do emprego de figuras, exemplos, e outros *turns* nos discursos ético-ortopédicos³⁶, por um lado, e, por outro, se for

³⁴ Há tantos artigos e declarações neste sentido que indifere citar aqui.

³⁵ “... deveríamos proceder obliquamente? Já o fiz muitas vezes, chegando a reivindicar a obliquidade pelo nome, confessando-o mesmo, alguns pensariam, como uma falta ao dever, uma vez que se associa com freqüência a figura do oblíquo à falta de franqueza ou de retidão. É provável que tenha sido pensando nessa fatalidade, uma tradição do oblíquo na qual de algum modo estou inscrito...” (*Paixões*. Trad. Loris Z. Machado. Campinas, SP: Papirus, 1995. p. 21). Mais adiante, Derrida expõe os motivos desta dúvida: “Hoje, o que seria preciso criticar no oblíquo é provavelmente a figura geométrica, o compromisso ainda mantido com a primitividade do plano, da linha, do ângulo, da diagonal e, portanto, do ângulo reto entre a vertical e a horizontal. O oblíquo permanece como a escolha de uma estratégia ainda frustrada, obrigada a cuidar do mais urgente, um cálculo geométrico para desviar o quanto antes tanto a abordagem frontal quanto a linha reta: o caminho supostamente mais curto de um ponto a outro” (p. 24). Podemos então sustentar esta outra figura geométrica, a da *virada*, como desvio de uma reta, na medida em que esta *linha* ainda segue caminho num mesmo *plano*? Ou devemos pensar na elipse e, dela, em sua síncope, que tem mais chances que o oblíquo? Procuraremos retomar a questão, inclusive com a ajuda de Jean-Luc Nancy (“Sens elliptique”. In: *Revue de Philosophie de la France et à l’Étranger*. “Derrida”. n. 2. abr.-jun.1990. Paris, PUF). Esta crítica tardia do oblíquo em Derrida talvez possamos, por uma breve elipse, relocá-la no plano do *direito*, e de um questionamento quanto à associação por Kant do direito às figuras da retidão, do reto a que o *advérbio* “direito” lembra, e, conseqüentemente, àquilo a que estas figuras se opõem (oblíquo, desvio etc.) e ao campo semântico que figuram (“torto, desviante, enganador” ou “inclinado, desajeitado”). Estas figuras se insinuam na distinção, na Introdução à Doutrina do Direito de Kant, entre um direito “estrito”, exterior e universal, coincidente com um direito de coibir (“*contraindre*”) e a moral, ou o fundamento moral do direito. Esta exterioridade não sendo suficiente para garantir a fundação do direito, é suplementado pela “providência” da razão, e justifica toda pedagogia possível. Esta análise encontra-se em “Privilège, titre justificatif et remarques introductives” In: *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990. p. 72 e sg.

³⁶ Sendo um dos ramos fundamentais da filosofia, a ética não poderia privar-se da, como dirá D (abaixo), “suplementariedade trópica”. Mais de uma “volta”, mais do que uma volta para melhor retornar em casa e por esta ser reacolhido (confirmando o hábito), o *tour* como metáfora ou *tropo* (em grego, literalmente “desvio”) não é sobremaneira problemático na ética, a qual deveria submeter à maior vigilância o emprego figurado de figuras? Esta problematicidade, não evidente na ética pela simples razão de que ela tremaria “nas bases” *desde a primeira palavra pronunciada ou escrita*, é sem dúvida a chance de reinscrever na “suplementariedade trópica” – a qual é o que requer no discurso uma metáfora a mais para pensar sua metaforicidade e que assim indica uma metáfora sempre faltante – ou na “insaturabilidade do campo” o limiar da alteridade. Como fazer isso sem fazer da “alteridade” uma metáfora, e, portanto, o emprego de uma figura para um sentido *próprio*? Questão a seguir. (“Si l’on voulait concevoir et classer toutes les possibilités métaphoriques de la philosophie, une métaphore, au

outro e não estiver sempre (e elipticamente) tangente a estes, na passagem compulsiva pela “exemplaridade” na “teoria literária”, a cada vez que se tenta articular um discurso sobre a literatura, sobre tal cena, tal fórmula, tal relato, tal personagem. Não somente na “teoria literária” mas sempre que tal cena etc. se exemplarize ou “teorize”³⁷. E enfim, para dizê-lo rápido, a “relação” do “turn” (que seria, *a mais de um título*, exemplar na literatura) com o singular e o geral e com a pretensão ou a pré-tensão (ou ainda “pré-retidão”) ética. Ainda em *Paixões*, D escreve, e estamos adiantando uma questão importantíssima de D quanto à responsabilidade:

a responsabilidade seria *problemática* à medida suplementar que poderia ser às vezes, talvez mesmo sempre, aquela que se assume não por si, *em seu próprio nome frente ao outro* (a mais clássica definição metafísica da responsabilidade), mas aquela que se deve assumir por um outro, no lugar, em nome do outro ou em seu nome como outro, frente a um outro, e um outro do outro, a saber, o inegável mesmo da ética. “À medida suplementar”, dizíamos, mas devemos ir mais longe: à medida que a responsabilidade não apenas não diminui, mas, pelo contrário, surge numa estrutura que também é suplementar. Ela é sempre exercida em meu nome *como* em nome do outro, e isso em nada afeta sua singularidade. [*Uma compreensão, que podemos dizer, cremos, singular e reiterada da “singularidade” permite repensar, em D, todo o esquema ético de relações entre geral e singular, e o atravessamento desse pela/na linguagem. Procuraremos ressaltar esta compreensão*] Esta se coloca e deve tremer no equívoco e na insegurança exemplar desse “como”.³⁸

moins, resterait toujours exclue, hors du système: celle, au moins, sans laquelle ne se serait pas construit le concept de métaphore ou, pour syncoper toute une chaîne, la métaphore de métaphore. Cette métaphore en plus, restant hors du champ qu'elle permet de circonscrire, s'extrait ou s'abstrait encore ce champ, s'y soustrait donc comme métaphore en moins. En raison de ce que nous pourrions intituler, par économie, la supplémentarité tropique, le tour de plus devenant le tour de moins, la taxinomie ou l'histoire des métaphores philosophiques n'y retrouverait jamais son compte. A l'interminable *déhiscence* du supplément (s'il est permis de jardiner encore un peu cette métaphore botanique) sera toujours refusé l'état ou le statut du complément. Le champ n'est jamais saturé”. “La mythologie blanche”. In : *Marges – de la philosophie*. Op. cit. p. 261).

³⁷ Um “exemplo” disse – muito mais que um exemplo – se dá com a leitura feita por Philippe Lacoue-Labarthe, em *A imitação dos modernos (Ensaio sobre arte e filosofia)*. Org. Virgínia de Araujo Figueireido; João Camillo Penna. Trad. João Camillo Penna... [et al.]. São Paulo: Paz e Terra, 2000), especialmente em “A coragem da poesia”, e, de forma menos evidente, em “O paradoxo e a mimese”, do “deslize” (p. 297) de um gesto corajoso – a coragem da poesia: ou a coragem de sua própria intransitividade, “arqui-ética” (p. 296), que, segundo Lacoue-Labarthe retoma de uma leitura de Hölderlin por Benjamin, procura abandonar o mitológico e afirmar um testemunho (da verdade e de sua condição atópica), ou a coragem de sua transitividade “(profética ou angélica), pela qual ela afrontaria um perigo do mundo [*o que a própria linguagem representa para o pensamento, ou o deste para consigo*] e anunciaria uma tarefa a realizar. O ato ético seria então menos o poema em si do que aquilo que o poema dita como tarefa” (p. 296-7), questões de que veremos alguns aspectos no segundo ato – deslize, então, da coragem da poesia para a coragem do poeta, heroizado, de algum modo, apesar de todas as nuances do discurso Heideggeriano, em seu tornar-se mártir, em sua eleição dentro de uma língua e de um povo. Em suma, “toda uma política se decide aí” (p. 297). Voltaremos a frisar este “exemplo” – cuja dificuldade é o que o torna exemplar e mais que exemplar.

³⁸ *Paixões*. Op. cit. p. 18. Modificamos a tradução retirando o “não” da primeira frase: “... a responsabilidade seria *problemática* à medida suplementar que poderia *não* ser às vezes, talvez mesmo sempre, aquela que se assume não por si...”.

Tremor do “como” exemplar (de que a literatura dá um dos mais fortes e trêmulos exemplos). Já evocamos um certo tremor quanto à promessa, e é notável que o “tremor” seja recorrente em D, abalando sempre o corpo íntegro e integral da responsabilidade, da decisão ou da exemplaridade, *como* o da ficção. A irreducibilidade da promessa vem aí desafiar o pensamento ereto em que ela tendia à estabilização, para retomar os termos aqui em uso. O *Temor e tremor* de K nunca estão longe, assim como a articulação da singularidade com o segredo, além ou aquém do religioso, ao qual o segredo reenvia em K. Resta anunciar, hipótese da hipótese, um “*ethical return*”, que volta e faz voltar *de muitas maneiras*, é o “próprio” deste voltar, não situável no percurso retilíneo de uma obra, mas talvez no movimento de retorno – que o retornar da primeira linha já está seguindo. Veremos em especial onde conduzem algumas voltas de um retorno da (não)figura da mulher em duas cenas, uma dita literária e outra dita filosófica).

... D segue então (em relação provavelmente muito estreita com o evocado em parêntese, mas uma relação *aberta*), numa formulação lapidar: “A arqui-escritura é a origem da moralidade como da imoralidade. Abertura não-ética da ética. Abertura violenta. Como foi feito com relação ao conceito vulgar de escritura, é sem dúvida necessário suspender rigorosamente a instância ética da violência para repetir a genealogia da moral”³⁹. B coloca que diferentemente da escritura, que sempre foi um conceito secundário na tradição dita metafísica (e talvez por isso mesmo tornou-se um “meio para o pensamento desconstrucionista”⁴⁰), o *estatus* da ética é o de uma das divisões básicas da filosofia e portanto propõe “uma tarefa concomitantemente mais difícil para a desconstrução”⁴¹. Vemos acima que esta tarefa é formulada segundo o “modelo” da abordagem da escritura. Mas, como

³⁹ *Gramatologia*. Op. cit. p. 171.

⁴⁰ Bennington, Geoffrey. “Desconstrução e Ética”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). *Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004. p. 11.

⁴¹ *Idem*.

tentamos evidenciar na pequena cena em A, ela *já começou* pelo *viés* da escritura, uma vez que esta leva ao “rastro originário”, e, como o próprio B não tarda a afirmar, este “refere-se, de fato, *imediatamente*, à ‘relação com o outro’”⁴². O perigo de citar apenas este trecho de B é esquecer que esta “referência imediata” do rastro originário à “relação com o outro” (*rapport à l’autre*) ou que este rastro onde “se marca a relação com o outro” é ocultação de si, isto é, este “marcar-se” se estrutura na possibilidade irreduzível de se des-marcas e se ocultar. A apresentação do outro como tal passa a ser a “dissimulação de seu ‘como tal’”⁴³. Como *pensar* isso? Tarefa para o pensamento sobre o pensamento como tal, *do* “como tal”. Isso nos reenvia à *abertura*, que fornece sempre um motivo poderoso nas análises de D⁴⁴. Abertura mas abertura antes da alternativa aberto/fechado⁴⁵. Abertura não-ética da ética: a arquiescritura não abriria ainda a possibilidade da porta e da janela, da hospitalidade e da hostilidade, no limiar de uma interioridade, de um lar, de um estranho e de um estrangeiro? Abertura violenta. Porque violenta e em que sentido? Esta violência não seria, pois (primeira condição) aquela contra a qual se ergue uma ética, ela não se oporia ao Bem, à felicidade, ao

⁴² Bennington, Geoffrey. “Desconstrução e Ética”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). *Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida*. p. 11.

⁴³ “La trace, où se marque le rapport à l’autre, articule sa possibilité sur tout le champ de l’étant, que la métaphysique a déterminé comme étant-présent à partir du mouvement occulté de la trace. Il faut penser la trace avant l’étant. Mais le mouvement de la trace est nécessairement occulté, il se produit comme occultation de soi. Quand l’autre s’annonce comme tel, il se présente dans la dissimulation de soi. Cette formulation n’est pas théologique, comme on pourrait le croire avec quelque précipitation. Le ‘théologique’ est un moment déterminé dans le mouvement total de la trace. Le champ de l’étant, avant d’être déterminé comme champ de présence, se structure selon les diverses possibilités — génétiques et structurales — de la trace. La présentation de l’autre comme tel, c’est-à-dire la dissimulation de son ‘comme tel’, a toujours déjà commencé et aucune structure de l’étant n’y échappe” (*De la grammatologie*. Op. cit. p. 69). Como não estranhar então a expressão “relação com o outro”? Procuramos remarcar aquilo que não se marca na cena de pedra e fogo de Aristóteles, algo como a necessidade da marca para um hábito e para que uma guagem, uma teleguagem se opere. Ora, esta não pressupõe também a ocultação da marca? Assim, a possibilidade de haver hábito – e, portanto, virtude – é, na necessidade da marca, a chance para todas as violências, desvios, etc.

⁴⁴ Mas de um “reenvio” que vê sua possibilidade no traço *como* possibilidade do traço. O que implica a possibilidade de não reenviar para sua origem, ou melhor, que a origem do traço não se confunda com a sua presença. O “reenvio” reenvia à abertura do caminho do reenvio, portanto, a um outro que não o “caminho”.

⁴⁵ A ruminação aqui deveria seguir não apenas o movimento como a cautela recomendada por Derrida em sua leitura de Lévinas: “Inversão: Lévinas propõe pensar a abertura em geral a partir da hospitalidade ou do acolhimento – e não o contrário. Ele o faz expressamente. Estas duas palavras, ‘abertura’ e ‘hospitalidade’, são ao mesmo tempo associadas e distinguidas [*disjoints*] na sua obra. Obedecem a uma lei sutil. Como toda lei, ela requer uma leitura prudente. (*Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 36). Antes da turbulência à qual será submetida a oposição entre “ética da hospitalidade (uma ética *como* hospitalidade) e um *direito* ou uma *política* da hospitalidade, por exemplo, na tradição do que Kant chama de as condições da hospitalidade universal no *direito cosmopolítico*: ‘com vistas à paz perpétua’” (p. 37), a prudência talvez abra a abertura ao *écart*, à hiância, à separação entre, que condiciona toda interioridade.

pensamento, à inteligência ou à especulação. Tarefa titânica, certamente empreendida em “Violência e metafísica”: “suspender rigorosamente a instância ética da violência”. Pois esta suspensão seria, como se diz acima, a única maneira de retornar genealogicamente à origem da moral – e, portanto, a uma violência sempre anterior ou diversa daquela que a moral toma como objeto, digamos – e, ao mesmo tempo, seria preciso admitir que tal violência não é, com todo rigor e de antemão, reconhecível, localizável ou suscetível de “suspensão”, de “suspensão ética”, justamente. De aparecer “como tal”. Saber-se-á algum dia se se saiu do “domínio ético”? Tarefa redobrada, que obriga a suspender o “hábito”, mas sem esquecer que é (n)este que uma violência costuma (se) dissimular ou, antes, constituir(-se). Que não há um fora absoluto do hábito, isento de violência, a qual, por sua vez, não é um fora, o fora de um dentro. Mas não seria lícito dizer que é, mesmo assim ou por isso mesmo, correndo o risco de contradizer a lógica acima, a tarefa *ética*, a maior e quiçá a única que uma ética devesse empreender? Evidentemente, uma sistematização ética correria um risco ainda maior, a saber, como dissemos, que se uma violência costuma se dissimular no hábito (como reprimir uma desconfiança a respeito de cada um destes termos?), ela sempre não só pode constituir-se nele como inclusive constituí-lo. Ou seja, a “abertura violenta” pode continuar abrindo a mais refinada teoria ética ou “pós-ética”, digamos.

2) Mas no final da série, quando uma ordem “ethológica” parecia tele-definir a seqüência poético-hospitalidade, eis que entra em cena, sem conter-se todo nela, o improvável. “Salvo o improvável”: devemos entender que ao denunciar o que não segue totalmente a ordem, está se sugerindo de contrabando esta injunção sem ordem: salvar o improvável? Uma “tele-salvação” sem ordem teleguiante? Salvar o “tele-” de sua determinação programada, salvar o tele-grama do improvável, através do qual este se anuncia sem se dar numa rede conceitual? Entendamos por enquanto, nos arredores da nossa epígrafe, que não caberia dizer simplesmente que o “poético” é “da ordem” do improvável (e conseqüentemente tampouco a

hospitalidade), se por definição este não deveria se deixar *teleguiar* absolutamente por uma ordem dada ou por um poder de ordenação. Mais adiante convocaremos o verbete “habitar” do mesmo experimento dos Imateriais, mas seria proveitoso de imediato colocar o de “Ordem” em rede com o de... “Rede”⁴⁶ (*réseau* – não confundir com *roseau*, ou o bambu, motivo do compromisso entre retidão e flexibilidade). Este se divide em duas redes, que, segundo D, a “pós-modernidade” parece *prezar* e às quais ela se *segura* (num só verbo no original: “*auxquelles elle tient*”): uma é a da “conexão, portanto ligação, obrigação”. Fio, tecido, genealogia, árvore. “Sem ponto central conhecido ou manifesto?”. Esta última frase chega como pergunta e talvez não duvide apenas da ausência de “ponto central conhecido”, mas também sugira uma centralidade não manifesta, espalhada por toda a rede. A outra rede, outro “campo semântico, no entanto, ligado ao precedente pela não-manifestação do sujeito central: a clandestinidade, a clandestinação [motivos de *La Carte postale*⁴⁷], a resistência enclausurada, a cripta, o segredo, o privado, o complô, a irredentista dissociação”. Mas se a “pós-modernidade” parece “ter apreço/segurar-se aos dois valores de rede”, ela, contudo, “não pode colocá-los em rede. Seu conceito é, por isso, talvez dissociado, o conceito da dissociação mesma”. O que seria um conceito formado de duas redes não conectáveis? Conceito dissociado, da dissociação, mas também dissociação do conceito. (O implicante diria: *conceito* da dissociação do conceito?). Em todo caso, do conceito de rede e do conceito como rede. Por exemplo, o do “pós-moderno” como *uma* rede, como uma rede “moderna” ou atual, ou rede desligada do “moderno”, já passado. Se a desconstrução visa, desde a *Gramatologia*, como lembra B, desconstruir “a maior totalidade – a rede inter-relacionada de conceitos que nos é legada pela (ou como) metafísica”⁴⁸, a relação a si primordial que liga esta rede, “dando liga” ao conceito, digamos, passa em cada fio pela noção de presença, proximidade,

⁴⁶ “Jacques Derrida: Épreuves d’écriture”. Op. cit. p. 281.

⁴⁷ Derrida, Jacques. *La Carte postale*. Op. cit.

⁴⁸ E, portanto, continua Bennington, “a ‘ética’ não poderia deixar de ser um tema e um objeto da desconstrução, um tema para ser desconstruído, mais do que admirado ou afirmado”. Bennington, Geoffrey. “Desconstrução e ética”. In: DUQUE-ESTRADA, P. S. *Desconstrução e ética. Ecos de Jacques Derrida*. Op. cit. p. 9.

propriedade, imediatez (a *mídia* e o *imediato* se revezariam talvez numa velocidade inaudita, como se se apagasse o nexo desta conexão). Mas a cada vez mais esta presença deixaria de passar pela “manifestação de um sujeito central”. (Aqui se espelharia ou se espalharia de forma pós-moderna a cena de pedra e fogo, de modo que se uma presença se garantiria na teleguiabilidade animal-humana, a “rede” que (as)segura o “pós-moderno” aceleraria não apenas uma distância, uma ubiquidade e uma não-presença como também a imediatez da presença, da propriedade, da proximidade...). Ora, “Tornar enigmático o que se crê entender sob os nomes de proximidade, de imediatez, de presença (o próximo, o próprio e o pre- da presença), tal seria, pois, a intenção última do presente ensaio”⁴⁹, dizia-se também na *Gramatologia*, sendo a cada vez mais contemporânea, justamente quando o contemporâneo não resiste ao tempo irredentista, *out of joint*. Se a rede inter-relacionada de conceitos nos é legada *como* metafísica, e se esta rede se liga a si na imediatidade não manifesta de sua presença, qual o lugar desta outra rede em que cada elo se relaciona com o outro numa relação de não-relação manifesta (não é esta a “característica” destes elos: clandestinidade, clandestinação, resistência enclausurada, cripta, segredo, privado, complô...)? De imediato, uma possível objeção a essa pergunta nos ocorre: uma vez que se trata de uma impossibilidade presente de colocá-las em rede, a questão do lugar, a pretensão de localização é “metafísica” e obediente à primeira ordem e à primeira rede. Pois o “lugar” não se localiza numa rede, rede traçada ou de destino traçado? Como pode se chamar ainda de “rede” então a série “segredo”, “cripta”, “clandestinação”, etc., na medida em que seu traçado pode sempre desaparecer, se apagar, não se manifestar? Ela não é então a verdade da outra rede e de uma *alteração* da rede⁵⁰, já que, se por um lado o pós-moderno não consegue colocá-las em rede, por outro são ambos “campos semânticos” que “se *ligam* pela *não-manifestação* do sujeito central”?

⁴⁹ *Gramatologia*. Op. cit. p. 86.

⁵⁰ Conforme citado anteriormente.

Resta agora o que se excetua e se safa sempre das duas redes e é chamado de “improvável”. Se não for totalmente avesso à referência, este indica ao menos aquilo para o qual não se tem prova, para o qual uma ordem ou uma rede não apresenta garantia, e frente ao qual apenas se pode dar fé a um testemunho, via de regra heterogêneo à prova⁵¹. (E para quê garantia? A necessidade de garantia – de trabalhar com “rede de segurança” abaixo de si – não é a marca de um contrato econômico, a formalidade de uma aliança filosofia/ciência/economia? E o questionamento sobre a garantia, a que ordem responde?). Se, desse modo, não cairá de modo seguro em nossa malha, a abertura do improvável ao aberto, digamos, não nos permite salvar com toda certeza a “Ordem” ou “Rede” teleguiada, determinada por outra. Qual, enfim, a relação entre o improvável e estas duas redes, estes dois “campos semânticos”? Qual a relação destes com a *salvação* ou a *excepcionalidade* do improvável? A primeira questão é mormente difícil em virtude de que, se as duas redes já se inter-feriam e se ligavam sem se ligar, o improvável é, por cima, aquilo que resiste ou surpreende o cálculo, a probabilidade, o horizonte, a ordem ou... a rede. A segunda questão nos indica a possibilidade de algo vir desordenar a teleguiagem (da ordem a seguir por uma ordem dada ou uma dada ordenação). Algo que poderia ser inclusive o mais familiar (pois dele talvez não “esperamos” nada). A própria presença, como presença do outro. Se, como supomos, as duas redes se ligam, sem ligação manifesta ou desligando-se, através do “grama”, a teleguiagem que as ordena e as põe em rede, ou antes que as *tenta* pôr em rede (já que o pós-moderno não o consegue), é o que o *improvável* viria desordenar, enigmatizar. Como ele não se desfaz do grama, não nos chegando “como tal” mas num telegrama (s-a-l-v-o-o-i-m-p-r-o-v-á-v-e-l), tudo vai depender então do tratamento que se dá ao “tele-”. Se for *teleo*-lógico, ele não salva o improvável, mas apenas o provável, e a segunda rede está totalmente tomada

⁵¹ Cf. *Poétique et politique du témoignage*. Paris : Éd. de l’Herne, 2005.

pela primeira⁵². Em outras palavras, como encontrar uma telegramática, *gram-ática* do tele não *teleoteleguiada*?

O “poético” enquanto incontornável desvio de todo ato de hospitalidade se promete a responder.

Sem horizonte de probabilidade⁵³, o telegrama (do) improvável nos diz ao menos: não podemos, não devemos, não *podevemos* nos confortar com o programa de uma ordem, uma rede, uma associação, uma ligação, ou uma injunção: um *double-bind*, dupla injunção e dupla obrigação, obriga, e, logo, desobriga.

Desabriga.

⁵² Como ouvir, aqui, este envio, que questiona e afirma o “programa” e o “pretexto” desta questão – a possibilidade de chegar a gozar de *t.e.l.e.*: “Comment arriver à jouir de *t.e.l.e.*? (C’est le prétexte de toutes nos scènes, le programme.)” (“Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 168)? Aqui talvez se abra uma pista muito interessante. O gozo ligado, de um laço sem laço, à não-proximidade, poderia ser o programa de todas as cenas – embora o possessivo e a cena de “nossas cenas” sejam irredutivelmente submetidos à ficcionalidade dos envios, além da multiplicidade semântica: cena de briga entre casal (a possível remetente, a amada chamada de “estrangeira”), cena do cartão postal (Platão e Sócrates, o *scrivener*), cena como cena em geral. Há, ainda, a *programação* de “nossas cenas” que, em certo sentido, nos desapropria delas. Em outros termos, o *t.e.l.e.* escande o *teleo* na proximidade mesma de seu gozo. Ou este, atravessado por *t.e.l.e.* (“tele” ele mesmo pontuado, telegramatizado), não “chega” na distância, por exemplo, a de uma troca epistolar, ou, entendido, como é possível, tanto em francês como em português, o “chegar”, ou “chegar lá”, “gozar”, a pergunta se tornaria: “como gozar a gozar/gozando de *t.e.l.e.*?” e afirma um gozo não próximo a si... Entre uma certa programação do gozo e um gozo no coração da programação, é possível *escolher*?

⁵³ Ao reler esta frase, lembramos de “A arte no horizonte do provável” (*e outros ensaios*. São Paulo: Perspectiva, 1997), de Haroldo de Campos, e da tentativa de incorporação do acaso na composição poética – no interior da constelação que nos é apresentada aí – e da sistemática convocação de Mallarmé, cuja “constelação”, justamente, é citada enquanto possível abolição do acaso (introduzida pela possibilidade de um *talvez*, recorda Haroldo, “UN COUP DE DÉS JAMAIS N’ABOLIRA LE HASARD / *Excepté peut-être pour une constellation*”). Na esteira de Derrida, caberia remarcar a importância deste talvez. Sobre a constelação, então, uma pedra: “Revela notar, finalmente, que – na música ou na pintura –, onde quer que a idéia do controle do acaso tenha fomento, Mallarmé comparece até implicitamente. Não por mera coincidência, sempre que se fala em obras tais, surge, como por uma espécie de convenção unânime, a palavra *constelação*, conceito pedra-de-toque de toda esta problemática” (p. 26). A constelação concretista procura, sem dúvida, a abertura da obra. Tentaremos mostrar, contudo, uma abismação de tal “horizonte” no próprio Haroldo, no segundo ato.

Entreato 2. Desastrologias: pós-pedago-escato-logia e a condução das cartas.

(...)
*Une belle enfant,
Méchant,

Dont les yeux pervers
Comme les yeux verts
Des chattes
Gardent ses appas
Et disent: "A bas
Les pattes!"

-Eux ils vont toujours ! –
Fatidique cours
Des astres,
Oh ! dis-moi vers quels
Mornes et cruels
Désastres

L'implacable enfant,
Preste et relevant
Ses jupes,
La rose au chapeau,
Conduit son troupeau
De dupes !*

Paul Verlaine, *Colombine*.

(...)
*Et le temps qu'on perd à lire une missive
N'aura jamais valu la peine qu'on l'écrive.
Paul Verlaine. Lettre.*

Falamos abruptamente em desastre, palavra cara a D (e não menos ao seu amigo B), autor hipotético de uma “desastrologia”⁵⁴. Este título, aliás, designaria perfeitamente a nossa

⁵⁴ “‘Désastrologies’ — ce serait le titre, tu aimes? Je crois qu’il nous va bien.” É um dos “Envios” (“Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 126), sem referência explícita ao objeto deste “título”, seu primeiro desastre, talvez. Achamos que ele nos cai bem, confessemos, mas como entender que o desastre possa ser também uma feliz coincidência? Um título, a estrutura do título, não poderia ser mesmo um desastre do *logos*, para o *logos*? Pensamos, por exemplo, na “Moeda falsa”, de Baudelaire, cujo título é analisado por Derrida em *Donner le temps* (1. *La fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991). Aqui, mais do que feliz, é uma louca coincidência. Mas suponhamos um instante que este desastre aconteça no fundo de uma astrologia que embora mais antiga, na verdade é um desastre *do mais antigo* (e com isso tudo o que condiciona a compreensão da herança, das causalidades...), como na cena de cartão postal em que Platão sopra a Sócrates o que escrever ou em que Platão se torna um bom leitor de Mallarmé (em “Mallarmé”. In: Vários Autores. *Tableau de la littérature française. Vol III. De Mme de Staël a Rimbaud*. Paris: Gallimard, 1974). Um outro, mas não tão outro, pano de fundo desastroso se apreciaria, por exemplo, na Conclusão da *Crítica da Razão Prática*, onde há esta frase, melhor dizendo esta “reflexão”: “O céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim” (Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições

epígrafe, na qual um ato de hospitalidade vê a abóbada de seu teto ou a firmeza de seu chão substituídos por este adjetivo catastrófico, meteórico⁵⁵: “poético”. Isso não diz ainda, no entanto, os “títulos” sobre os quais o poético vem sobrescrever, nesta frase gramaticalmente impecável.

Pode, inclusive, não passar de uma bela frase, talvez não chegando a ser um verso, ainda que inspirada ou suspirada, que um poeta enviasse a outro, após longa meditação ou furtiva iluminação. Quem sabe como presente, duas vezes simbólico, no mínimo, a este mesmo amigo que alguma vez o acolhera.

Sim, é verdade, a frase nomeia o “poético”. Mas ignora-se se é verso, e no verso de quê se escreve. Se é verso livre, verso livre de *verso*: como o é, à primeira vista, uma epígrafe – solitária e independente, embora geralmente acompanhada do nome de seu autor –; ou como deveria sê-lo o convite – sem segundas intenções, nada por trás, sem “*arrière-pensées*”,

70, 1997. p. 183). Desastre que liga e não cessa de dissociar estas duas e inseparáveis partes ligadas por um “e”. “A consideração do mundo começou pelo mais magnífico espetáculo que apresentar se pode aos sentidos humanos e que o nosso entendimento, no seu vasto âmbito, pode abraçar e terminou – na astrologia. A moral começou com a propriedade mais nobre da natureza humana, cujo desenvolvimento e cultura visam uma utilidade infinita, e terminou – no misticismo ou na superstição” (p.184). Como ouvir agora a “desastrologia”? Um misto de antiastrologia racional, herança kantiana, com um resto de inerradicável misticismo? Mas trata-se, na desastrologia, de um título evocado dentro de um envio (carta, texto filosófico, literatura, para quem?) para não se sabe que obra (impossível dizer para o que se destina este título), se for uma “obra”. Primeiro desastre, dizíamos: desastre da *Bestimmung* kantiana, que pode ser tratuzido tanto como “determinação” quanto por “destinação” (o próprio tradutor o nota no final da versão portuguesa, p. 187). A ficção – na qual se estruturam os *Envios* derridianos – não junta e interrompe a ligação destes dois enunciados que ata o infinito (horizonte do pensamento) e o dever (o fundamento da moral, o *por dever*)? Isso nos interessa mormente por causa da acentuação ética que vai ganhar o final desta conclusão – acentuação ética no sentido mais clássico, lá onde há o maior “classicismo” na ética talvez, isto é, no destino do *legado* e na destinação à *mestria* da ética: “Numa palavra: a ciência (buscada criticamente e introduzida metodicamente é a porta estreita que leva à *doutrina da sabedoria*, se por esta se entende não só o que se *deve fazer*, mas o que deve servir de fio condutor aos *mestres* para abrir bem e com conhecimento o caminho para a sabedoria, que cada um deve seguir, e preservar os outros de falsas vias [a reflexão de Zaratustra, evocada a seguir, não está longe do imperativo de “preservação” kantiano. Isso se repete em Freud, constituindo uma vertente do duplo movimento de, por exemplo, “O Mal-estar na civilização”, quando primeiro começa por afirmar que a inibição dos instintos deixa o homem mais doente, mas este não poderia, contudo, liberar tais pulsões sem, em termos kantianos, se preservar delas. Poderíamos acrescentar: as pulsões não são alheias às “falsas vias” de que se deve preservar o homem, mas é permitido pensar que a distinção de tais vias requereria tal lucidez que reconhecesse ainda a natureza, o objeto, o objetivo de tais pulsões. E nada é menos certo]; uma ciência cuja depositária deve ser sempre a filosofia, em cuja subtil investigação não deve o público ter parte, mas sim nas *doutrinas* que, após uma tal elaboração, podem finalmente surgir-lhe em toda a sua claridade” (p. 185). Aqui se repetem portanto vários motivos aristotélicos, e mais geralmente as ânsias que serão chamadas de “humanistas” e pedagógicos, como veremos, a saber, as da condução pelo mestre, da separação do público da “sabedoria” mas não do “*caminho da sabedoria*”, etc.

⁵⁵ O “literário” se diz não apenas metafórico, mas sim *meteórico*, para Derrida. Catástrofe da metáfora, talvez, a ser ouvida em todos os modos do genitivo. Em “La littérature au secret. Une filiation impossible” (In: *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999), uma frase solta ou sozinha é objeto da especulação, e seu devir-literário dependia do seu segredo e da sua suspensão meteórica. Voltaremos a isso.

ventriloquando D. Ou nada por trás da fábula, sem “*arrière-fable*”, ventriloquando F⁵⁶. Pois admitamos um instante, e sem muita preocupação ainda, 1) que esta mensagem de cartão postal interceptada se *apresenta* aqui como epígrafe (*admitamos*, porque uma epígrafe não vem *como tal* e docilmente se alojar neste espaço branco de um suposto anfitrião, como que gentilmente convidada. Tentaremos mais tarde seguir umas bordas deste corte); 2) que esta epígrafe tem esta bela virtude de convite, convite ao pensamento, à reflexão, à literatura.

(Parêntese para um extravio do cartão: este último termo – literatura –, evidentemente, destoaria numa lista clássica das virtudes, à qual o texto ético “convida” (e aí temos outra questão). A fala em pensamento, reflexão, especulação e em moral, segundo a tradução e o momento⁵⁷, mas se há a virtude intelectual e a moral, resta que “a felicidade perfeita [*e não haveria, para a ética, outro fim em si do que a felicidade e/ou/como o bem*] consiste na atividade do pensamento”⁵⁸. Desta lógica, da qual remarcamos aqui, é verdade, não mais de uma linha, concluir-se-ia, aliás, *anacronicamente*, que a literatura só poderia ser ela mesma convite para pensamento, reflexão ou especulação. Mas esta univocidade ou destino “ético” não fica nada garantido, se seguirmos a *leitura*, enfatizemos, com e/ou contra ele, talvez *resistindo* a ele⁵⁹, do humanismo filosófico-literário proposta por S em *Regras para o parque humano*. O “anacronismo” viria primeiro, é claro, da constatação insistente, por exemplo em F e D, de que Literatura é um termo moderno, que surge em condições histórico-institucionais

⁵⁶ O hífen que se conjuga ao uso do advérbio “*arrière*” da expressão “*L’arrière-fable*”, no título do texto de Michel Foucault sobre J. Verne (“Por trás da fábula”. In: *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Org. Manoel Barros da Motta. São Paulo: Forense Universitária, 2001), tem, cremos, um papel importante, que a tradução “Por trás da fábula” tende a apagar, como se houvesse um por trás da fábula livre de fábula. “*Arrière-fable*” joga, justamente, com a ambigüidade daquilo que está por trás da fábula, nas suas costas, digamos, e daquilo que *é* uma fábula e *que está atrás* (ou nas costas). A diferença entre fábula e ficção, por mais necessária e fecunda que seja, não garante o seu título, não autentica sequer através da frase mínima (por ex. o título), como que se disponibilizando em forma de carimbo, esta interpretação, esta decisão. Aproveitamos a primeira nota, também polifônica, para uma nota: a nota de rodapé poderia ser o outro da epígrafe?

⁵⁷ Como tentamos mostrar com as variações nas traduções.

⁵⁸ Aristóteles. *A ética*. Op. cit. p. 175.

⁵⁹ No sentido, *talvez*, da resistência frente a algo que não se quer ver, ou de resistência “frente” a algo que chama resistência. Antecipemos: a pós-pedagogia não é esta situação de não-resistência à evidência do fracasso pedagógico e uma reflexão em vista de uma outra forma de resistência? Tentaremos alguns lances a respeito da difícil questão da resistência no segundo ato.

particulares, etc.⁶⁰ De A até chegar à declaração de B, segundo o qual a literatura é o que se ensina, ou que só se deveria ensinar isso⁶¹, uma longa tradição filosófico-epistolar-pedagógico-*filica* ter-se-á consolidado. Sublinhamos *filica*, pois se tal tradição se move segundo o desejo de entabular novas amizades, ela deve comportar também uma ou mais noções de amizade que se associam ou regulam todos os seus outros pressupostos. (Donde a

⁶⁰ Mais de uma vez, Foucault e Derrida, entre outros, terão insistido nisso. Sem nos estendermos muito, vale acrescentar: basta lembrar o *status quo* do pensador enquanto “escritor” no tempo de Platão (aquele que escreve discursos pode passar por sofista. *A farmácia de Platão*. 2. ed. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997. p. 12). Mas Derrida quer mostrar também que o “*Fedro* procura também, na sua escritura, salvar – o que é também perder – a escritura como o melhor o mais nobre jogo” (p. 11). E estenderíamos: a “nobreza” em si seria possível sem algum tipo de escritura? Mas é verdade também que se a afirmação pode parecer discrepante, é porque a escrita não é explicitamente associada à “intelectualidade”. O valor desta associação parece outro para nós, mas muito mais ainda talvez no nas décadas (ou séculos) que precedem as afirmações abaixo de Roland Barthes. Registramos estas discrepâncias sem o rigor que levaria por exemplo Derrida a questionar a frase de Nietzsche segundo a qual Sócrates era “aquele que não escreve” (epígrafe da *Gramatologia* e motivo invertido da imagem do cartão de *La Carte postale*, em que Platão aparece atrás de Sócrates, este escrevendo sob o ditado daquele). Mas esta especulação fomentaria uma questão sobre os “extravios da literatura”, digamos, por exemplo, no que diz respeito ao humanismo pedagógico e ao seu “fracasso”.

⁶¹ Barthes, Roland. “Littérature/Enseignement”. In: *Oeuvres complètes*. Vol. III. Paris: Seuil, 1994. p. 339. Seria preciso fazer justiça a Roland Barthes, que expõe várias questões angulares quanto à situação “moderna” ou “contemporânea” da literatura/ensino na entrevista em que esta afirmação aparece. Entre o ensino na escola e a prática de um “escritor intelectual”, para começar, haveria um hiato, a saber, que para este último “é preciso assumir que sua prática é uma prática ‘para nada’”. O escritor é, pelo menos em grande parte, ‘infuncional’, o que o leva a desenvolver uma utopia da despesa pura, da despesa ‘para nada’. O escritor não se sustenta na sociedade atual a não ser como um perverso que vive sua prática como uma utopia, ele tende a projetar sua perversão, seu ‘para nada’, em utopia social” (p. 338). Pensar numa superação do hiato equivaleria a imaginar que a escola seria o lugar da felicidade aristotélica ou, hipótese mais louca, da bataillana (de quem Barthes retoma a “noção de despesa”), onde o “para nada” seria “assumido”, como a evidência ou a atividade ética por excelência. Lugar de encontro de Aristóteles e Bataille, ou pelo menos em que um daria razão ao outro. Agora, se uma certa utopia humanista persiste, mas também “perverte-se”, isolando o pensador-escritor do professor de escola, não tarda a aparecer motivo “anti-humanista humanista” típico do discurso que alguns chamariam de “pós-marxista” – o de um “espírito crítico”. Este se faz necessário em função mesmo da situação global, isto é, da ausência de um “filtro” agindo em escala “mundial” ou planetária, frente à qual o saber literário, como *mathesis* (um campo completo do saber) estatal, não inibe o “bombardeamento de informações”, os “excessos e surpresas” contemporâneos (por exemplo, “Brecht lembrava com justeza que nenhuma literatura era capaz de se encarregar dos acontecimentos nos campos nazistas de Auschwitz e de Buchenwald” p. 340). Se “durante séculos, a literatura foi ao mesmo tempo uma *mathesis* e uma *mimesis*, com sua metalinguagem correlativa: o reflexo”, “hoje, o texto é uma *semiosis*, isto é, uma *mise en scène* do simbólico, não do conteúdo, mas dos desvios, dos retornos, enfim dos gozos do simbólico. É provável que a sociedade resista à *semiosis*, a um mundo que seria aceito como um mundo dos signos, isto é, sem nada por trás” (p. 340). A injunção crítico-semiótica toma conta da escola, de seu papel nesta encenação, e Nietzsche será outra vez o nosso “contemporâneo do futuro”: “Qual o papel específico da escola? É o de desenvolver o espírito crítico do qual falei acima. Mas trata-se de saber se se deve ensinar algo da ordem da dúvida ou da verdade. E como escapar a esta alternativa? É preciso ensinar a dúvida ligada ao gozo, não ao ceticismo. Melhor que a dúvida, seria preciso procurar do lado de Nietzsche, lá onde ele fala de ‘abalar a verdade’. A visada última continua sendo a de fazer estremecer a diferença, o plural no sentido nietzscheano, sem jamais deixar o plural afundar num simples liberalismo, apesar de que isto seja preferível ao dogmatismo” (p. 342). Qual a “ordem da dúvida” e quando a dúvida se liga ao gozo? A visada última como “estremecimento da diferença” tenta então substituir a visada da ética clássica (se é que podemos chamá-la unanimemente) – bem, felicidade, paz...? Estremecimento como “frisson” surrealista e/ou tremor derridiano? (Evocaremos este tremor a seguir).

importância de pensar as *políticas da amizade*⁶²). Para dizê-lo rápido, o humanismo consistiria em primeiro lugar na experiência de contração de amizades à distância e às cegas (mas dentro de um certo horizonte, talvez aquele mesmo que dá os seus traços ao hipotético amigo futuro), por meio de trocas de cartas, das quais os livros são um gênero, às vezes um pouco mais extenso. D não poderia contradizê-lo, quanto à mistura dos gêneros⁶³, uma vez que emite a tese de que não se pode distinguir, com todo rigor, o gênero epistolar da literatura ela mesma, se esta, com todo rigor, existisse⁶⁴. O filósofo alemão, diga-se de passagem, deve ter lido atentamente as confissões do nosso poeta de Itabira para elaborar a sua tese: “O que há de mais importante na literatura, sabe? É a aproximação, a comunhão que ela estabelece entre os seres humanos, mesmo a distância, mesmo entre mortos e vivos. O tempo não conta para isso. Somos contemporâneos de Shakespeare e Virgílio. Somos amigos pessoais deles”⁶⁵. A espantosa “contemporaneidade” da literatura distante, este “diferimento de textos através do tempo e de tempos através dos textos”⁶⁶, seria, mesmo para aqueles que não soubessem ainda que estão fazendo “literatura”, o motor e a matriz deste humanismo literário, agora revisto à luz do moderno conceito de literatura. Ora, estes humanistas em busca do outro homem compartilhariam de outro pressuposto e aí está o mais grave: que o homem é influenciável e sujeito a embrutecimento, e que, portanto, precisa receber boa influência, e, para tanto, ser educado. A “tese” do humanismo, como lembra um amigo (pós-humanista?),

⁶² Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée, 1994.

⁶³ A lei de impureza do gênero: “Ne pas mêler les genres. Je ne mêlerai pas les genres” (“La loi du genre”. In: *Parages*. Paris : Galilée, 1986. p. 251).

⁶⁴ Lê-se nos “Envois” (In : *La Carte postale*. Op. cit. p. 98): “Tu liras si tu veux l'étude qui suit, sur le genre épistolaire en littérature (ma thèse : ça n'existe pas, en toute rigueur, je veux dire que ce serait la littérature elle-même sil y en avait, mais *stricto sensu* je n'y crois pas davantage – stop – lettre suit – stop)”. Não que, por outro lado, não se possa também duvidar do fim de uma grande era postal como fim *do postal*. Este, em sua estrutura mesma, não se deixaria ler. Argumentação denegativa: ler *que* isso não se deixar ler? Mas não é a mesma contradição do humanismo “hoje”: ele não se deixar mais ler?

⁶⁵ Andrade, Carlos Drummond de. *Tempo, vida, poesia: confissões no rádio*. Rio de Janeiro: Record, 1986. p. 58.

⁶⁶ Texto de introdução à linha de pesquisa “Textualidades contemporâneas” do Curso de Pós-graduação em Literatura da UFSC. Autor não mencionado. Disponível em: <http://www.cce.ufsc.br/~pglb/>

seria então, nas palavras de S, que “as boas leituras conduzem à domesticação”⁶⁷ e ao “desembrutecimento”. B emite, paralelamente (na verdade, trinta anos atrás, portanto, equivaleria dizer: humanistamente), esta “restrição” ou a “*maldonne*” (quando as cartas de um baralho foram mal distribuídas, ou seja, quando se está com uma péssima mão): “Pode-se chamar de ‘literatura’ um corpus de textos sacralizados, mas também classificados por uma metalinguagem (a ‘história da literatura’), isto é, um corpus de textos passados estendendo-se do século XVI ao XX (com a restrição e a má distribuição [*maldonne*] que faz que a ‘literatura’ só é a ‘boa literatura’: os outros textos sendo considerados como indignos ou perigosos, Sade, Lautréamont...)”⁶⁸. Humanismo contra o humanismo. Ou seja, o anti-humanista teria um argumento apenas no verso do humanista: é preciso ler o que não é considerado e imposto como “boa leitura”, re-distribuir as leituras, dar as cartas de outro jeito – o que significa outras cartas. (Carta/carta: chance do português para, por exemplo, redistribuir as “cartas”. A lei ou a justiça consiste numa distribuição, que só pode ser a de uma carta, de uma correspondência: “A justiça, a lei, é (*nomos, nemein*, tome-o como quiser, e quanto mais você der mais será rico) a distribuição, é o que isso quer dizer: sempre correio, é claro, e o que mais distribuir-se-ia, e dividir, dar, receber em partilha?”⁶⁹ A riqueza da interpretação do nome e/ou da lei aumenta a riqueza. Que riqueza? De cartas e correspondências?). Mas, segundo S, toda esta tradição entrou em crise, e, mais do que isso, “terminou” num sentido político: “A era do humanismo moderno como modelo de escola e de formação terminou porque não se sustenta mais a ilusão de que grandes estruturas políticas e econômicas possam ser organizadas segundo o amigável modelo da sociedade literária”⁷⁰. Crise sem precedentes, poder-se-ia dizer. Mas, paradoxalmente, de há muito tempo, como se não chegassem mais a seu destino estas cartas de humanistas sobre o humanismo, como se

⁶⁷ Alencar, João Nilson P. de. “Ficcionalizando... uma leitura da pós-pedagogia”. *Anuário de literatura*. n. 11. Pós-graduação em Literatura da UFSC. Imprensa Universitária, 2003. p. 119.

⁶⁸ Barthes, Roland. “Littérature/Enseignement”. In: *Oeuvres complètes*. Op. cit. p. 339.

⁶⁹ “Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 171.

⁷⁰ Trecho também citado por João Nilson de Alencar, de *Regras para o parque humano*. Op. cit. p. 17.

nunca tivessem chegado ou, pior, como se não estivessem destinadas a chegar (o que revelaria um horrível sentido ou destino despótico de política). Ou comportassem a possibilidade do fracasso, talvez até, última perversão, um desejo de fracasso. A suspeita que pesa sobre “a era do humanismo moderno” (e a idade desta era é sem dúvida muito anterior a toda modernidade) leva (ao) longe as especulações, mais do que qualquer missiva poderia alcançar. De qualquer modo, como avaliar de fora a “origem” histórica deste fracasso, se é, justamente, uma crise da “precedência”: daquela mesma que “ensinou a ler”, impondo a injunção de ler? Fracasso de uma elite, de um modelo literário, de um pressuposto político atuando desde P ou S⁷¹ e, acrescentaríamos: até F e além, para parodiar um instante o título de D, mas para também repor em cena a estrutura do envio⁷². Atestam do fracasso da tradição humanista, de seus modelos político-educacionais, do privilégio ou da “ordem”, como colocado acima, do alfabeto, não apenas, e já é tanto, as grandes guerras do século XX e sua barbárie (B lembrava, através de B, a incapacidade da literatura de *se encarregar* disso, mas o que isso significa: de transportar o horror sem nome? de suportar o peso de uma culpa? de ser um “suporte” que não suporta tudo ou não se sustenta mais?), como a crise do livro e do ensino de literatura na escola, em detrimento de novos meios de comunicação. Será o caso, então, a partir do ceticismo (certo) de S, de, como dizia nosso amigo, fazer render “uma reflexão sobre o imaginário e o lento desaparecimento de utopias que ainda persistem na escola atual como saída para a modernidade (e não de uma modernidade)”⁷³. Resta perguntar se a bela troca de preposições (para/de) apaga a utopia da “saída” e se esta é apagável. Ou se outra *semiosis* (a “nova” relação da literatura com a língua e o saber, segundo B) se faz cada vez mais necessária em vez de desaparecer. Recorre então S a H, à famosa *Carta sobre o*

⁷¹ A política como pastoreio do animal homem. Cf. última última parte do livro de Sloterdijk.

⁷² “*De Socrate à Freud et au-delà*” [grifo nosso] complementam o título de *La Carte postale*. Mas como entender este “além”? Em que sentido? Não faz mais sentido ou não há mais “sentido”, como direção de leitura, para frente ou para trás, numa tradição? Ou seja: acabou a tradição? O que talvez não tenha acabado, hoje menos do que nunca, seja, justamente o envio e sua estrutura... Quando acabar, não acabará toda possibilidade de leitura?

⁷³ Alencar, João Nilson P. de. “Ficcionalizando... Uma leitura da pós-pedagogia”. Op. cit. p. 119.

humanismo, e à astuciosa resposta que H dá a B à pergunta deste último (“Como devolver um sentido à palavra ‘humanismo’?”): “Essa pergunta decorre do intento de preservar a palavra ‘humanismo’. Eu me pergunto se isso é necessário. Ou já não é suficientemente óbvio o desastre [“desgraça” em outra tradução⁷⁴] que todos os títulos deste tipo preparam?”⁷⁵. Resposta sem resposta mas depois muito bem respondida, já que H não cederia a um anti-humanismo, mas ao contrário apontaria para um esquecimento de sua essência – por exemplo, quanto ao pensamento⁷⁶, mas há muitos outros –, isto é, resumindo o conto de S, a condição de animal fracassado que, com a entrada na “casa do ser”, isto é, a linguagem, ganha o “mundo” de que os animais careceriam e de que as pedras (ou o fogo) estariam privados. A pedra lançada ao ar não traça portanto aqui uma metafórica, meteórica, “ethológica” *correspondência* entre A e H? Vale citar alguns trechos de S lendo H, onde, de fato, um léxico da habitação e de uma cena de entrada na linguagem (veremos outra com K) se detém no limiar de um outro pensamento (a clareira), mas também o que chamaremos de um novo esquecimento (aquilo a que este léxico daria lugar):

As linguagens tradicionais do gênero humano tornaram capazes de ser vivido o êxtase do estar-no-mundo, ao mostrar aos homens como esse estar no mundo pode ser ao mesmo tempo experimentado como estar-consigo-mesmo. Nessa medida, a clareira é um acontecimento na fronteira entre as histórias da natureza e da cultura, e o chegar-ao-mundo humano assume desde cedo os traços de um chegar-à-linguagem. Mas a história da clareira não pode ser desenvolvida apenas como narrativa da chegada dos seres humanos às casas das linguagens. Pois assim que os seres humanos falantes começam a viver juntos em grupos maiores e se ligam não só às casas da linguagem, mas também a casas construídas, eles ingressam no campo de forma do modo de vida

⁷⁴ Heidegger, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Ed. Moraes, 1991. p. 3.

⁷⁵ Sloterdijk, P. *Regras para o parque humano*. Op. cit. p. 22.

⁷⁶ É curioso notar que uma denúncia de Platão e Aristóteles segundo a qual cederiam à contaminação da essência do pensamento, fazendo-o passar por *tekhné*, não está, por outro lado, distante da vocação “anti-literária” do pensamento clássico: “As questões levantadas na sua carta poderiam ser mais facilmente elucidadas numa conversa direta. No papel, o pensar sacrifica facilmente a sua mobilidade” (*Carta sobre o humanismo*. Op. cit. p. 3). O motivo da recondução do pensamento para “o seu elemento”, pois está como um peixe fora da água (“Julga-se o pensar segundo uma medida que não lhe é adequada. Um tal julgamento assemelha-se a um procedimento que procura avaliar a natureza e as faculdades do peixe, sobre a sua capacidade de viver em terra seca”), talvez não se distancie da re-instauração de um *ethos*, ainda que ex-tático. Mas trata-se de uma complexidade que não temos condições de discutir aqui, apenas pincelar. Nada de muito espantoso, contudo, se se pensar a situação paradoxal de pós-guerra em que se escreve a carta. A última? Mais adiante na resposta: “Também os nomes como ‘Lógica’, ‘Ética’, ‘Física’ apenas surgem, quando o pensar originário chega ao fim. Na sua gloriosa era, os Gregos pensavam sem tais títulos. Nem mesmo de ‘Filosofia’ chamavam ao pensar” (Idem).

sedentário. Daí em diante, eles estão não apenas resguardados por sua linguagem, mas também domesticados por suas habitações. (...) quando fazemos a segura vida doméstica dar origem à clareira, estamos tocando apenas no aspecto mais inofensivo da humanização nas casas. A clareira é ao mesmo tempo um campo de batalha e um lugar de decisão e seleção.

No “lugar do ontológico”, digamos, S reinscreve o limiar ético-político. Entra então em cena N, para complicar as coisas e não diminuir a angústia, através de Z, e os homens passam a aparecer como “*bem-sucedidos* criadores”:

Da perspectiva de Zaratustra, os homens da atualidade são acima de tudo uma coisa: bem-sucedidos criadores que conseguiram fazer do homem selvagem o último homem. É óbvio que tal feito não poderia ser realizado só com métodos humanistas de domesticação, adestramento e educação. A tese do ser humano como criador de seres humanos faz explodir o horizonte humanista, já que o humanismo não pode nem deve jamais considerar questões que ultrapassem essa domesticação e educação: o humanista assume o homem como dado de antemão e aplica-lhe então seus métodos de domesticação, treinamento e formação – convencido que está das conexões necessárias entre ler, estar sentado e acalmar.⁷⁷

Por um lado, D nos apareceria, ao cabo desta leitura, como o legítimo herdeiro de N, e deveremos seguir alguns (poucos) reenvios ou desvios entre este e aquele dentro da inesgotável troca de cartas, tanto no destino do “criador bem-sucedido” (por onde se abre outra via na idéia do homem como fracassado em seu permanecer animal), quanto no da promessa, promessa de duradoura hospitalidade que a linguagem oferece e/ou impõe. O primeiro indício disso aqui seria a imagem da “casa do ser”⁷⁸. Para arrematar, por enquanto, este pequeno pano de fundo ético da problemática e a catástrofe “literária” (em sentido amplo ou estrito) que constituiu em parte o seu destino, falta puxar ainda este fio que nos traz de volta “às duas espécies de virtude”, segundo Aristóteles. Seriam elas então a “intelectual e [a] moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-

⁷⁷ *Regras para o parque humano*. Op. cit. p. 35-39.

⁷⁸ Recorrente na *Carta sobre o humanismo*. Mas é claro que não se deveria ceder à aparente facilidade do encadeamento que estas metáforas permitiriam.

se formado o seu nome (*ἡθικὴ*) por uma pequena modificação da palavra *ἔθος* (hábito)”⁷⁹. Ora, se a literatura entra na escola para servir os grandes relatos nacionais, os pedagogos e os políticos, poderíamos inclusive, com este recuo a A, reforçar a tese de S do lado da literatura: esta, não servindo à virtude intelectual, serve ou *servia* antes, na escola, à virtude moral, isto é, à aquisição do hábito, em vez de servir o intelecto. Estaríamos então presos a esta alternativa sem alternativa, entre o intelecto e a moral, entre o ensino e o hábito, o trabalho lento e o que já está aí. Um, na verdade, não podendo se separar totalmente do outro, um manipulando o outro, como a tradição humanista teria feito, trocando o uso das virtudes, fracassando ou manipulando de maneira desastrosa, influenciando e desembrutecendo aqueles que são manipuláveis e embrutecíveis. Mas – e esta possibilidade se inscreve nesta interpretação – talvez sejam eles mesmos manipulados e embrutecidos ao acreditarem receber esta tarefa desembrutecedora de ensino, adestramento, etc. Esta possibilidade se inscreve ainda em toda herança⁸⁰. Estremece então o tom apocalíptico que se pode acreditar reconhecer tanto nos “humanismos” (devolvendo-lhe um plural não menos apocalíptico) quanto num “pós-humanismo”, ou numa “pós-pedagogia”: talvez, como com a luz e as luzes, não podemos não sermos herdeiros desta tradição, e este “não poder não” dá o passo a um “não dever renunciar”, o qual comanda uma operação crítica (em todos os sentidos) quanto à herança. Depois de especificar: “sem mesmo se referir a apocalipses de tipo zoroástrico [referente a Zaratustra⁸¹: justamente a referência de S], houve mais de uma, sabemos que toda escatologia apocalíptica se promove em nome da luz, de uma luz mais luminosa que todas as luzes que ela torna possíveis”⁸², e depois de citar o apocalipse de João, coloca D:

⁷⁹ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 267. Novamente, devemos ressaltar a “pontualidade” dos nossos recortes num livro tão complexo como este.

⁸⁰ A idéia mesma de “inscrição”, portanto, não se deixa mais ler sem remeter a um “para além” ou um “aquém”, uma manipulação e/ou a uma pulsão “humanista” mais do que problemática, que reenviaria talvez ao campo de força pulsional.

⁸¹ E à religião dualista (de dois princípios em luta, um bem iluminador e um mal, origem da morte) do masdeísmo.

⁸² Derrida, Jacques. “D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie”. In: *Les fins de l’homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, 1981. p. 465.

Há a luz, e há as luzes, as luzes da razão e do *logos*, que não são, apesar de tudo, outra coisa. É em nome de uma *Aufklärung* que Kant, por exemplo, empreende a desmistificação do tom senhorial (*grand-seigneur*). No dia de hoje não podemos não ter herdado estas Luzes, não podemos e não devemos, é uma lei e um destino, renunciar à *Aufklärung*, ou seja àquilo que se impõe como o desejo enigmático da vigilância, da vigília lúcida, da elucidação, da crítica e da verdade, mas de uma verdade que ao mesmo tempo guarda nela algum desejo apocalíptico, desta vez como desejo de clareza e de revelação, para desmistificar ou se preferirem, para desconstruir o discurso apocalíptico ele mesmo e com ele tudo o que especula sobre a visão, a iminência do fim, a teofania, a parousia, o juízo final, etc. (...).⁸³

Frisemos apenas alguns traços, na esteira imensa dos saltos de tom, de humores e de motivos deste texto de D: aquilo que se impõe, desde a luz e as Luzes, como desejo “enigmático” da vigilância e que “guarda” um desejo apocalíptico (de revelação) – a vigilância seria como um rastro de luz do humanismo e a atenção de alguém que denuncia o humanismo. É notável a declaração “é uma lei e um destino”, pois se trata em primeiro lugar aqui de relevar que uma desordem ou o delírio da destinação é também a possibilidade de toda emissão⁸⁴, fosse ela apocalíptica. Toda missão se suspenderia a uma emissão, e à sua estrutura, estrutura inaudita, vale precisar (e em mais de um sentido). Duas leis (lei de herança e lei de clandestinação, destinerrância, adestinação) e dois destinos⁸⁵ se enunciam, não sabemos ainda se se cruzam, competem, se entrelaçam, se interferem. E se poderia perguntar: como, com todo rigor, como ter certeza que esta outra lei e destino de destinerrância chegaram aqui, no ouvido, no texto, revelados em seu destino sem destino? Foi por acaso ou fui escolhido? Esta dúvida, diria talvez D, *deveria* assombrar todo discurso sobre o destino, ou destinal. Suponhamos, contudo, que não se trata de dois destinos em competição, mas de um destino do destino, de uma lei da

⁸³ “D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie”. In: *Les fins de l’homme*. Op cit. p. 466.

⁸⁴ Idem. p. 467

⁸⁵ E *dois* destinos já não é demais? Na verdade, como vimos com as duas redes pós-modernas, não se trata exatamente de dois destinos paralelos, mas sim de repensar a “destinabilidade” de um destino dado ou traçado, na verdade que praticamente nunca foi pensado rigorosamente, talvez um “impensado” do *Geschick*, do destino do ser em Heidegger (reiteradamente citado em *La Carte postale*), do *Schicksal* de Freud ou da *Bestimmung* de Kant: “Quand ils pourront me dire ce qu’ils pensent sous les mots ‘destin’, ‘destinée’, ‘destination’, surtout, nous reparlerons de tout ça (pour ne rien dire de ‘névrose’). Tu comprends, je les soupçonne de ne rien penser, rien que de trivial, de dogmatique et d’ensommeillé sous tous ces mots. Et puis la téléologie historique à laquelle ça conduit tout droit, cette lettre qui arrive toujours à destination” (“Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 157).

lei: não ser um. A lei de herança, então, é e não é destinada⁸⁶, justamente, é um “não dever renunciar às Luzes”, o que quer dizer que se “não se pode renunciar”, sempre é possível renunciar. Ou melhor, sempre é possível renunciar à não univocidade da herança. Herdar, por conseguinte, não é o simples recebimento de um legado. A voz do dever não é mais uma⁸⁷, ela ao mesmo tempo se divide com o “dever” de herdar a luz, ela mesma não mais uma. “Mas há a luz e há as luzes, o dia e também a *folie du jour*”⁸⁸. Estaremos tomados em “uma singularidade absoluta e absolutamente divisível”⁸⁹, entre um apelo e uma ordem, o que D chama de “Sim” ou de “Vem”, citação do Apocalipse de João. Sem poder repor aqui todo o percurso, digamos somente que o apocalipse de João mostra uma tal estrutura cruzada de envios que não se sabe mais quem fala, quem envia. E “assim que não se sabe muito bem quem fala ou quem escreve, o texto se torna apocalíptico”. Poderia estar falando da literatura: assim que não se sabe muito bem quem escreve e a quem, o texto se torna literário. Aliás: “se os envios reenviam sempre a outros envios sem destinação decidível, a destinação restando por vir [expressão interessante: “*restar*” “*por vir*”], então esta estrutura toda angélica, a do apocalipse joânico, não é a de toda cena de escritura em geral? (..) o apocalipse não seria uma condição transcendental de todo discurso, de toda experiência mesmo, de toda marca ou de todo rastro?”⁹⁰. “Vem”, não cessa de repetir o Apocalipse. Porém, a “espectrografia de seu tom e da mudança de tom” “não podia por definição se colocar à disposição ou à mensuração da demonstração filosófica, pedagógica ou professoral (*enseignante*)”⁹¹. Correndo o “risco de

⁸⁶ Esse seria o “impossível” na tradição dos princípios do conhecimento metafísico segundo Kant: “Le principe de contradiction exprimé dans la proposition: *Il est impossible qu’une même chose soit et ne soit pas en même temps*, n’est en fait que la définition de l’impossible ; car tout ce qui se contredit, c’est-à-dire qui est conçu comme étant et n’étant pas en même temps, on l’appelle l’impossible” (“Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique. Du principe de contradiction”. *Œuvres philosophiques. I.* Trad. Ferdinand Alquié. Paris, Gallimard, 1980. p. 117-118).

⁸⁷ Para Kant, nos diz Derrida, a voz do dever não poderia ser personificada, e neste sentido Kant diverge de seus detratores psicagogos.

⁸⁸ “D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie”. In: *Les fins de l’homme*. Op. cit. p. 465. Derrida se refere ao relato de Blanchot, *La folie du jour* (Paris: Gallimard, 2002), o qual analisou em *Parages*, entre outros lugares.

⁸⁹ “D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie”. In: *Les fins de l’homme*. Op. cit. p. 476.

⁹⁰ Idem. p. 471.

⁹¹ Idem. p. 476.

alguma deformação essencial”, diz D: “Vindo do outro como uma resposta já, e uma citação sem presente passado, ‘Vem’ não suporta nenhuma citação metalingüística, enquanto que ele é, ele próprio, um relato, já, um recitativo e um canto cuja singularidade permanece ao mesmo tempo absoluta e absolutamente divisível”⁹². A alteridade da qual vem o “Vem” recebe então esta dupla e aparentemente paradoxal afirmação: absolutamente singular e absolutamente divisível. O que parece contraditório, se por singularidade se designa, como se faz geralmente, o único e *indivisível*. Mas aqui está o segredo que preserva o segredo ou o segredo sem segredo: a divisibilidade do rastro da alteridade – pois esta somente se dá como rastro, nas condições evocadas acima – ou da singularidade não apaga esta, pelo contrário, é a sua “possibilidade” mesma. Donde a estrutura de cartão postal (*cartepostale*⁹³) do “envio”. “‘Vem’ não se endereça a uma identidade de antemão determinável. É uma deriva inderivável desde a identidade de uma determinação. ‘Vem’ é *somente* derivável, absolutamente derivável, mas somente do outro, de nada que seja origem ou identidade verificável, decidível, apresentável, apropriável, de nada que não seja já derivável e chegue sem margem (*arrivable sans rive*)”⁹⁴. Aliás, este tom “*afirmativo*” (o reencontraremos mais adiante com a hospitalidade incondicional) não é a marca “em si de um desejo, de uma ordem, de uma oração ou de um pedido”⁹⁵. Ora, se “‘Vem’ não busca conduzir, se ele é sem dúvida anagógico [do grego *agogós*, “o que conduz”], pode-se sempre reconduzi-lo mais acima dele, anagógicamente, em direção à violência condutiva, em direção à ducção autoritária. Este risco é inelutável, ele ameaça o tom como seu duplo. E mesmo na confissão de uma sedução: dizendo com um certo tom ‘estou te seduzindo’, não suspendo, posso até aumentar o poder sedutor. Heidegger talvez não gostasse desta conjugação ou desta declinação aparentemente

⁹² “D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie”. In: *Les fins de l’homme*. Op. cit. p. 476.

⁹³ “Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 99.

⁹⁴ “D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie”. In: *Les fins de l’homme*. Op. cit. p. 477.

⁹⁵ Idem. p. 467.

pessoais do vir. Mas elas não são pessoais, subjetivas ou egológicas”⁹⁶. A genealogia da necessidade de responder a um apelo (‘Vem’) do outro, inerente a todo discurso, complica a determinação do “pós” ao mesmo tempo em que o dita. Então, por sua vez, a necessidade da genealogia (N, por exemplo) não é estranha ao desejo de luz e de luzes. A declaração – escatológica – da adestinação passa, portanto, em vez de ceder ao obscurantismo, a operar justamente a revelação desmistificadora de envios apocalípticos. Mas também deslocaria a certeza *apocalíptica* na sua missão *reveladora*, de um fim da revelação, como uma determinada história do evento (do que *vem*): para que “não haja mais lugar para um apocalipse como agrupamento (*rassemblement*) do bem e do mal num *legein* da *aletheia*, nem num *Geschick* do envio, do *Schicken*, numa co-destinação que asseguraria ao ‘vem’ o poder de dar lugar a um evento na certeza de uma destinação.”⁹⁷ A certeza da destinação poderia regular, por exemplo, as certezas quanto ao “próprio do homem” dentro do discurso humanista (do que, como diz S, o humanismo proíbe duvidar), ou, por exemplo (mas o léxico acima indica em H um destinatário, ainda que não o único), o “sobretom” certo desta carta sobre o humanismo, a disposição do ser em forma de metáforas claras ou da clareira, a proveniência da voz que dita ao homem sua missão, de guarda, de pastoreio, de vigilância, etc. Encontramos nos “Envios” de D, e no que pode passar por um amor anacrônico pela filatelia, uma “atélia”, “ausência de finalidade”⁹⁸, dislexia da *alethéia*. Fica sugerida, além do mais, a alteridade da/à textualidade da hospitalidade, ou a alteridade do “vem” ao qual toda

⁹⁶ “D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie”. In: *Les fins de l’homme*. Op. cit. p. 477.

⁹⁷ Idem. p. 477.

⁹⁸ “Non, philatélie ne veut pas dire amour de la distance, du terme, du *telos* ou de la télé, ni l’amour des lettres, non, ma toute proche et pleine de soleil, c’est un bon mot très récent, il a l’âge des timbres, soit du monopole d’Etat, et il a trait à l’atélia (le facteur, pas la vérité). L’*atélia* c’est l’affranchissement, l’exemption d’impôt, d’où le timbre. Il est vrai que ça garde donc un rapport à l’un des sens de *telos* : acquittement, exemption, paiement, coût, dépense, frais. D’acquittement on pourrait aller à don, offrande et même, chez Sophocle, cérémonie du mariage ! Phila-télie, c’est alors l’amour *without*, avec/sans mariage, et la collection de tous les timbres, l’amour du timbre avec ou sans amour timbré” (“Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 63).

“boa-vinda” responde, ela própria submetida a uma lei da hospitalidade cujo enunciado se perde numa “diferença tonal”⁹⁹.

Por outro lado, se N aparece novamente como nome incontornável (o citam B, H, S, D, para dizer apenas o pequeno grande clube aqui reunido) seria preciso verificar que tipo de herdeiro D é de N, como ouviu o seu dever de herança (poderemos, por nossa vez, ouvir tal dever com/como um só tom?). E quais as traições, uma vez que, para S, N teria plantado questões para épocas muito posteriores à nossa e retomadas por D, mas que, da mesma forma que ele (S) não entende como, seguindo as metáforas de H, não “ficaria totalmente vago, na falta de maiores explicações, como se poderia erigir uma sociedade de vizinhos do ser”, tampouco é “claro como seria uma sociedade só de desconstrutivistas, ou uma sociedade só de discípulos de Lévinas, que dariam cada qual primazia ao sofrimento do outro”¹⁰⁰. Várias respostas seriam possíveis no âmbito próximo destas críticas, e todas certamente taxáveis de humanismo. Primeiro: como seria, seguindo estas indagações, uma sociedade feita só de *Übermensch* ou de Zaratustras? Dois: se o humanismo for também o sonho comunitário, qual o anseio humanista que estas dúvidas (ainda que pertinentes) e este desejo de “clareza” (“não fica claro”) sintomatizam, ao denunciar o fracasso humanista de D ou L naquilo que se poderia interpretar como a imputação de um *dever* de fazer comunidade latente na pergunta “qual comunidade fariam?”¹⁰¹? Ou ainda: não é uma interpretação com pré-conceito humanista aquela que equipara o pensamento da alteridade à “primazia ao sofrimento do outro”? Isso, contudo, é motivo suplementar para diferenciação quanto ao conceito de alteridade – e sua alteridade ao conceito – que começamos a evocar no tocante ao apelo, à voz, à invocação do discurso. Resta ainda (estamos tentando ler restos do discurso do outro) que esta filosofia do futuro de N, com “um cerne suficientemente sólido para *estimular* uma

⁹⁹ “D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie”. In: *Les fins de l’homme*. Op. cit. p. 477.

¹⁰⁰ *Regras para o parque humano*. Op. cit. p. 29.

¹⁰¹ Comunidade de amigos cujo modelo, certamente, seria o de *irmãos*, para seguir o motivo compassivo da “primazia ao sofrimento do outro”. Motivo longamente analisado em *Politiques de l’amitié*. Op. cit.

reflexão posterior sobre a humanidade para além da inocuidade humana”¹⁰² (mas da qual é preciso aparar um pouco as arestas: “após subtrair os momentos de exagero e de anticlericalismo suspeito”¹⁰³), esta filosofia lançada ao futuro como a menos amiga das cartas, porém ainda como cartão postal a ser ainda decifrado, nos relança a questão do envio postal. O cartão postal tem sua letra aberta à leitura, porém não é inteiramente decifrável e assim “resta por vir”. O fracasso do humanismo invoca a necessidade de pensar o fim de uma era postal¹⁰⁴, mas não da *postalidade*. Somos cada vez menos mensageiros, porém cada vez mais angélicos¹⁰⁵. E, chegaremos a ela, se isso for possível, a *repostalidade*. Citemos aqui um trecho longo porém significativo no que diz respeito a esta tradição, ao modo como ela se translada a si mesma, mas cuja “era” ou “época” e a unidade destas estão também atreladas a uma “tradição postal” ou, mais importante, numa “representação familiar e familiar” do postal. E, *aparentemente*, a uma rejeição da letra (certamente não alheia à proibição de questionar o dado “homem” e a sua condição “tecnológica”) e da *lettre* (letra/carta):

... de Platão a Freud há letra/carta (*il y a la lettre*). E o mesmo mundo, a mesma época, e a história da filosofia, como a literatura, ao mesmo tempo em que rejeita a letra em suas margens, ao mesmo tempo em que afeta considerá-la por vezes como um gênero secundário, contava com ela, essencialmente. Os guardiões da tradição, os professores, os universitários e os bibliotecários, os autores de tese são terrivelmente curiosos de correspondências (de que mais se pode ter curiosidade, no fundo?), de c.p., de correspondências privadas ou públicas (distinção sem pertinência neste caso, de onde o cartão postal, c.p. meio-privado meio-público, nem um nem o outro, e que não espera o cartão postal *strictu sensu* para definir a lei do gênero, de todos os gêneros), curiosos de textos endereçados, destinados, dedicados por um signatário determinável a um receptor particular. Estes guardiões pertencem, como aquilo de que acreditam ter a guarda, a uma mesma grande época, a um grande “alto” (*halte*: parada, fazer alto), a mesma, que faz conjunto consigo mesma na sua representação postal, na sua crença na possibilidade deste tipo de correspondência, com toda sua condição tecnológica. Ao dissimular-se esta condição, ao vivê-la como um dado quase natural, esta época se

¹⁰² *Regras para o parque humano*. Op. cit. p. 43. Grifo nosso: curiosa ocorrência do léxico da experimentação animal.

¹⁰³ *Idem*.

¹⁰⁴ Conforme citaremos a seguir.

¹⁰⁵ “// nous ne sommes pas des anges, mon ange, je veux dire des messagers de quoi que ce soit, mais angéliques de plus en plus //” (“Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 50). Podemos trazer à baila ainda, para estender globalmente as asas do angélico, este outro envio de Derrida que questiona justamente o fim do livro, não por um discurso denegativo, mas para apontar que a internet não seria menos que a totalização mais acabada (por enquanto) do conceito mesmo de livro. O poema, era, por sinal, “Ni sublime, ni incorporel, angélique peut-être, et pour un temps” (“Che cos’è la poesia”. In: *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992. p. 307).

guarda (*se garde*), ela circula nela mesma, ela se automobiliza e se olha (*se regarde*), muito próxima de si mesma, na imagem que ela se reenvia – pelo correio precisamente. O trajeto do *fort:da* permanece de qualquer modo muito breve (pelo menos na *representação* que têm dele e que repousa na tradição postal, pois fora desta representação familiar e familiar, eles são sem relação, como aliás S. e P., entre eles, numa distância infinita que epístola alguma jamais poderá atravessar), digamos o correio ao lado, um carteiro de bicicleta com pregas na calça deposita o *Filebo* no nº 19 da Berggasse como um pneumático, e aqui estás¹⁰⁶

O humanismo se junta a si num envio, no jogo breve e extraviável de correspondências. Consequentemente, o “humano” aparece para si neste diferimento. A importância dos guardiões de correspondências é indubitável: “postar é enviar ‘contando’ com um ‘alto’ (*halte*), o revezamento ou o prazo suspensivo, o lugar de um carteiro (*facteur*), a possibilidade de um desvio e do esquecimento (não do recalque que é um momento de guarda, mas do esquecimento)”¹⁰⁷. O motivo da presença, vale notar, transita por esta “representação familiar e familiar” do postal – o qual, como dissemos, a difere e a leva a si. Mas se uma “condição tecnológica” dava a esta era postal-humanista, e a seus pressupostos, ao Estado, a sua virtual unidade, há de convir que uma transformação ou aceleração desta condição tenha abalado esta unidade e/ou sua aparência¹⁰⁸. Até o “fracasso”. Este, contudo, poderia ser ainda pensado apocalipticamente como um grande “alto”, uma parada, um revezamento inaudito que, acabado o tradicional carteiro-guardião, daria lugar a um novo tipo de “carteiro” (lembramos de B e a *maldonne* das “cartas”). D não deixa de advertir quanto ao perigo de homogeneização ao pensar uma grande Central dos correios¹⁰⁹, e uma carta sobre o

¹⁰⁶ “Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 70. Este envio pede muitas precauções quanto à possibilidade de entender de modo “correspondido”, digamos em tom de discurso amoroso, a simultaneidade da(s) correspondência(s), quando esta simultaneidade “só pode ser” diferencial, para macaquear Derrida.

¹⁰⁷ “Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 73.

¹⁰⁸ O ensaio de Benjamin sobre “A arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, e o de Barthes sobre a fotografia em “A câmera clara” são apontados por Derrida como os dois grandes textos da modernidade sobre o referente em “Les morts de Roland Barthes” (In: *Psyché, inventions de l'autre. Tome I*. Paris: Galilée, 1998, p. 277).

¹⁰⁹ Retomando desde um pouco antes um dos grandes “Envois”: “si l’envoi ne se derive de rien, alors la possibilité des postes est toujours déjà là, dans son retrait même” (p. 72); “Si la poste (technique, position, ‘métaphysique’) s’annonce au ‘premier’ envoi, alors il n’y a plus LA métaphysique, etc. (...) ni même L’envoi, mais *des envois* sans destination. Car ordonner les différentes époques, haltes, déterminations, bref toute l’histoire de l’être, à une destination de l’être, c’est peut-être là le leurre postal le plus inouï. Il n’y a pas même la poste ou l’envoi, il y a les postes et les envois. Et ce mouvement (qui me semble à la fois très éloigné et très proche de celui de Heidegger, mais qu’importe) évite de noyer toutes les différences, mutations, scansions, structures des régimes postaux dans une seule et même grande poste centrale” (p. 73-4).

humanismo talvez quisesse operar este grande revezamento pós-estatal ou pós-central sem poder impedir os desvios “agógicos”.

S transforma então a determinação ontológico-pedagógica da habitação em limiar do político, onde tudo não cessa de (não) se decidir. Mas, confabulemos, se, franqueado este limiar, ainda houver envios e o político não conseguir se desvencilhar de “correspondências” humanistas, fossem estas de uma nova forma, de uma nova era, a “retirada dos correios” não é seu fim: “se o envio não se deriva de nada, então a possibilidade dos correios já está aí, na sua própria retirada”¹¹⁰. A pedagogia como arte da condução correta e corretiva, consequentemente, continua intacta na possibilidade agógica do envio. Se estamos condenados ao arquivo, ao arquivamento e se não sabemos mais se podemos confiar nestes amigos literário-humanistas, não devemos então desconfiar da definição “poética” da hospitalidade? sobretudo se o poético implica uma invenção na língua? Sem poder responder diretamente, digamos apenas que com D, a herança postal e o rastro da alteridade não parecem se restringir sem resto ao “homem” e a seus modelos de reprodução do homem. Não à toa, S se questiona sobre o tipo de comunidade que daria uma sociedade de desconstrutivistas. Mas será que por isso deixa de ser político? Ou seja: um certo modelo de comunidade e de governante, guarda ou guia não é o que organiza o fracasso humanista?

A hospitalidade “que só pode ser poética”, para voltar à nossa epígrafe, não se definiria de antemão como decalque ou recalque dos seus modelos humanistas, embora receba destes mais de um cartão e simplesmente não possa não recebê-los. Por isso, o esboçaremos logo, a hospitalidade em sua definição mais abrangente deve receber a alteridade radical, não se limitando ao amigo ou ao provável desconhecido. Uma acolhida tão nova que nem se preocuparia em saber se é o estranho mais estranho que se acolheu.

¹¹⁰ “Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 72.

O “poético”, no qual se anuncia a hospitalidade, deveria, por sua vez, dirigir-se ao outro sem *dirigi-lo*. Deve poder ficar desgovernado. Mas os seus envios – trata-se, paradoxalmente, de um ato de *hospitalidade* como *envio* poético, e não só “recepção” – não se alheariam totalmente do que, na literatura ou em alguns de seus traços, encontrou a estrutura exemplar, não do humano, mas do rastro da alteridade. Ou talvez devêssemos dizer: da ética, a ética digna deste nome, uma ética ética – e com isso já não estamos mais no domínio de uma ética pura, possível, ou *dada*, se já houve alguma. Dito o que devia ser dito, tudo estaria ainda por fazer.).

Entreato 3: Da convitologia à visitologia ao... poético.

Postulemos então, tese humanista, que a epígrafe convida.

A ler, sobretudo¹¹¹: o texto que *segue*, que a *segue*, *persegue* – como promessa ou isca, alvo ou refém, prova ou testemunha...

O convite convida a seguir.

Adiantemos: em várias de suas “destinerrâncias”, *seguir* obceca a linguagem convencional da hospitalidade como seu outro, mas se pensarmos que o outro da hospitalidade convencional é o outro de um mesmo, digamos então: como um outro ao qual não *resiste* em seguir (ou segue por resistência a ele/ela?). É verdade que seguir seria a própria obsessão (se soubéssemos o que ela é, se pudéssemos “segui-la”, chegar à sua essência sem ceder à loucura ou à... obsessão. E, todavia, podemos pensar um seguir – e uma seqüência ou uma con-seqüência – que se isente de obsessão?). A co-autora que cita esta epígrafe nos diz o que é o próprio de um autor, o *insubstituível* nele: a sua obsessão. O

¹¹¹ Sloterdijk lembra a proximidade, no contexto mais ou menos exposto, de ler (*Lesen*) e selecionar (*Auslesen*), não longe do “Plus élire que lire” de Valéry, ou na demasiadamente humanista proximidade entre dois autores. É claro que o *convite* à leitura seria já algo que viria na era de um pós-humanismo, aceito esta determinação sócio-literária: quando o humanismo é muito cordial para chamar à leitura não estaria já no fim de sua era de colonialismo letrado?

insubstituível nele como o que o persegue e o que ele segue: não se chegaria mais a uma interioridade insubstituível, mas a algo que se pode seguir – até lá (onde?) não se pode mais seguir. Uma diferenciação se impõe entre todas as modalizações e cruzamentos do seguir e do perseguir. E o poético, é resumível a isso? Se o poético não se contém nestes termos, é porque os difere, os desloca. E move, portanto, o movimento do seguir. Até onde dizer “eu sigo” não se acompanha mais com o ouvido ou os olhos e seguir é, como dizia P, “outra coisa ainda”¹¹².

Sem mais delongas: hipótese (a seguir): *seguir* obseda a “posicionalidade” humana da hospitalidade (inclusive da leitura e da escritura – sentada, por exemplo¹¹³ –, do crítico, do *critic as a host*¹¹⁴). Seguir leva para o limiar o pensamento ético, do *ethos* – “lugar” da referência, da posição, da tradição, etc. A tentação é dizer: “seguir” é um caminho privilegiado para pensar os deslocamentos do *ethos* em/com D – mas afirmar “seguir é um caminho” não é já pré-compreender algo que não é imediatamente inteligível, que não é a decisão consciente ou da ordem de um pensamento, um pensamento traçado? Problema tético: não posso seguir o caminho da tese sem que isso implique um afastamento.

Suponhamos então que temos acima de nós um convite. De AD ou de JD, de AD convidando a ler JD ou a ler seu texto através do de JD? Convite a priori não endereçado, o que faz desta epígrafe um curioso convite. Um fabuloso convite, sem isso quem se deixa escolher por ela?

Mas o que estaremos fazendo ao submeter o convite à fábula¹¹⁵? Não se trai o convidado, se este convite for quimera, se ele não convidar *de fato*, se esta frase solta, este escrito, este gesto ou este olhar forem leves, levianos, irresponsáveis, independentes do *ato de*

¹¹² Nos referimos a Fernando Pessoa, no poema com título infinitamente sintomático, “Isso”. Tentaremos uma análise.

¹¹³ Ao que diz Sloterdijk do escolar acostumado a ler apaziguadamente sentadinho, não se sobrepõe (ao menos é uma maneira de vê-las aqui) “Quatro posições para ler” de Ana Cristina César? (inclusive, “De trás para frente”... *Escritos no Rio*. Rio de Janeiro/São Paulo: UFRJ Editora e Brasiliense Editora, 1993).

¹¹⁴ Hillis Miller, J. “The critic as a host”. In: *Theory now and then*. Durham: Duke University Press, 1991.

¹¹⁵ Uma “Fábula”, contudo, se torna referência importantíssima para realojar, digamos, a nossa frase: o poema chamado “Fábula”, de Ponge, analisado por Derrida em “Psyché, invention de l’autre”. In: *Psyché, inventions de l’autre*. Op. cit.

hospitalidade? Cabe então esta outra pergunta quimérica: um convite *já é* um *ato de hospitalidade*? Não saberemos o quanto grifar a língua destes hiatos, nos quais nos precipitam a epígrafe. (O *grifo* é outra quimera: o grifo grita a quimera no literal). Se, no entanto, o que afirmamos acima for relevante, e, portanto, o convite devesse não ter “verso”, como conciliar isso com o que acreditamos reconhecer como outro imperativo do convite, isto é, o de não ser um “verso”, um poema, uma fábula, isto é, não destinado necessariamente *ao convidado*? Quem sabe, na frente destes dois *versos*, não seja possível decidir frontalmente, nem abrir totalmente mão do convite.

Podemos, contudo, indicar duas vias convidativas de inscrição do convite (e da *inscrição* como *convite*). Ambas propõem um além-convite. Estas vias se cruzam e, cremos, se separam. A primeira via passaria pela definição proposta por K em *Temor e tremor*, e que opõe, de modo não simples ressaltamos, estético e ético. O convite *ainda* não participa da hospitalidade em sentido ético. Nem seria objeto de uma ética determinada¹¹⁶. Pertence, antes, ao sentido estético. Isso, para começar, por uma questão de tempo, uma vez que a “estética faz caso omissivo do tempo, o qual transcorre para ela com a mesma rapidez, quer se trate de uma brincadeira ou de uma coisa séria”¹¹⁷. O tempo do convite não co-incide com o da acolhida, dando vez ao cálculo, ao acaso, ao jogo ou à cortesia. “Mas esta ciência [a estética] plena de delicadeza e de cortesia tem mais recursos que um gerente de montepio”¹¹⁸. Na figura um tanto mórbida do gerente de montepio se anuncia a temporização econômica do

¹¹⁶ Em *Paixões*, escreve Derrida: “O que é um convite? O que é responder a um convite? Isso representa o que, para quem? Um convite deixa livre, sem o que se torna obrigação. Nunca deveria subentender: você tem a obrigação de vir, você deve, é preciso. Mas o convite deve ser insistente, não indiferente. Nunca deveria subentender: você tem a liberdade de não vir e se não vier, azar, não importa. Sem a pressão de certo desejo – que ao mesmo tempo diz “venha” e deixa ao outro, contudo, sua liberdade absoluta –, o convite imediatamente volta atrás e se torna inospitaleiro. Portanto, ele deve desdobrar-se e se redobrar ao mesmo tempo, ao mesmo tempo deixar livre e tomar como refém: golpe duplo, golpe redobrado. É possível um convite? Acabamos de vislumbrar as condições em que ele existiria, caso exista, e mesmo que exista, alguma vez se apresenta de fato e como tal, atualmente?” (Op. cit. p. 25).

¹¹⁷ Kierkegaard, Søren Aabye. *Temor e tremor; Diário de um sedutor; O desespero humano*. Trad. C. Grifo; M. J. Marinho; A. C. Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.161. Já Drummond dizia, conforme citamos acima, e dado o caráter comunicante da literatura, que “para isso o tempo não conta”.

¹¹⁸ Idem.

convite como estética¹¹⁹. Entroncamento, passagem de uma segunda via: para D, esta temporização econômica do convite não pode dar lugar a uma hospitalidade *incondicional*, esta se anunciando para além do convite. Neste, o “ato” de hospitalidade não é realmente *posto à prova*, não se depara com seu(s) fantasma(s) (mas este possessivo ainda é demasiadamente próprio), não é totalmente privado da garantia, da própria prova, isto é, em suma, de uma fiabilidade identitária. Por isso D prefere à lógica do convite uma lógica da “visitação”, porém não sem algum tremor final:

A hospitalidade incondicional, a hospitalidade de uma só vez pura e im-possível, dever-se-á dizer que ela corresponde a uma *lógica do convite* (quando a ipseidade do em-casa acolhe o outro em seu horizonte, quando coloca condições, visando então saber *quem* ela quer receber, esperar e convidar, e *como, até que ponto, quem* lhe é possível convidar, etc.)? Ou de fato a uma *lógica da visita* (o anfitrião então diz *sim* à vinda ou ao acontecimento *inesperado e imprevisível* do que vem, a qualquer momento, por antecipação ou com atraso, na anacronia absoluta, sem ser convidado, sem se fazer anunciar, sem horizonte de expectativa: como um Messias tão pouco identificável e tão pouco antecipável que o nome mesmo de Messias, a figura do Messias e, sobretudo, do messianismo, revelariam ainda uma pressa em ceder o passo ao convite em detrimento da visita). Como adequar-se ao sentido do que se chama de um acontecimento, a saber, a vinda inantecipável do que vem e de *quem* vem, o sentido do acontecimento não sendo então outro senão o sentido do outro, o sentido da alteridade absoluta? O *convite* guarda o controle e recebe nos limites do possível; ele não é, portanto, pura hospitalidade; economiza a hospitalidade, pertence ainda à ordem do jurídico e do político; a *visita* apela, ao contrário, para uma hospitalidade pura e incondicional, que acolhe e que acontece como im-possível. A única hospitalidade possível, como pura hospitalidade, deveria, portanto, fazer o im-possível. Como esse im-possível seria possível? Como se tornaria isso? Qual é a melhor transação – econômica e aneconômica – entre a lógica do convite e a lógica da visita? Entre sua analogia e sua heterologia? O que é então a experiência, se ela é esse devir-possível do

¹¹⁹ O “estético” é dado várias vezes como o “concupiscente”, o “voluptuoso” (Idem., p. 161 e 162), ele exige o oculto e o recompensa enquanto a ética exige a manifestação e pune o oculto (p. 162). Indica não apenas a sensualidade, mas parte do oculto do indivíduo, uma paixão talvez, ao passo que o ético indica a “generalidade” e sua exigência de “clareza” intervém cada vez que um ato “lança a perturbação na vida de outrem” (162). Derrida cita algumas destas questões em “La littérature au secret” (In: *Donner la mort*. Op. cit. p. 5) e sublinha a diferença entre “o segredo paradoxal de Abraão e o segredo do que deve estar escondido na ordem estética e que deve ser, ao contrário, desvelado na ordem ética”. Neste texto, Derrida vai propor umas hipóteses sobre “uma aliança entre o absoluto segredo e o absoluto literário” (p. 1). Caberá repensar esta in(di)gestão (absoluto) do segredo na relação (secreta) entre ética e literatura. Podemos desde já colocar que se a separação ética/estética e além destas, o segredo e o sagrado, é muito rigorosa, e é a partir deste rigor mesmo que podemos questionar a pertinência da oposição entre a necessidade de clareza ética e a exigência de velamento estética. Mesmo que Kierkegaard chegue a nuançar o papel de cada uma e coloque este além da ética e da estética sem os quais o segredo permaneceria no plano estético, é de se perguntar se, por exemplo, uma estética não se imiscui secretamente até mesmo na relação com outrem – e vice-versa. Se, por exemplo, “a estética” não pode aclarar mais do que qualquer princípio moral a exigência de clareza.

impossível como tal? Não estou certo de ter praticado ou preferido o convite, de preferência à expectativa sem expectativa da visita, mas não juraria nada¹²⁰.

Começa a evidenciar-se um contexto, alguns diriam um contexto lógico, para nossa epígrafe. Mas que contexto! Inaudito, intransigente, procura romper com a ordem horizontal do visível, do previsível, de certa maneira do “contextualizável”, do controlável nos protocolos do convite. Este entraria no programa controlador do Estado, de uma hospitalidade “jurídica e política”, de um certo humanismo (por exemplo, na escolha dos textos que se “convida” a ler na escola, e no modo como se os lê). A situação de crise em que se encontram há algumas décadas as democracias coloniais na chegada do estrangeiro, do imigrante, do exilado, do refugiado é o “contexto” “político” em sentido estrito (mas “mundial”), cujo fundo ético sem fundo é posto aqui à prova (pela segunda vez, D nos impele ao uso desta expressão). O conto “O hóspede” de C é mais do que exemplar quanto aos paradoxos da hospitalidade na colônia ou que levam a decisão pelos caminhos do colonialismo¹²¹.

A lógica da visitação não exclui, pelo contrário, em sua surpresa não horizontal, o retorno do reprimido, do recalcado, do proscrito mesmo na prescrição hospitaleira.

D, entretanto, não juraria nada, e este tremor final, esta reticência se volta, cremos, para a nossa epígrafe. Mais precisamente para o “poético”. Qual a necessidade do poético quando o ato de hospitalidade se mede na prova da visitação?

Se se aposta todas as fichas na visita, um recurso ao *poético* correria o risco de atrasar, extraviar a efetividade da acolhida. Entretanto, nem mesmo uma “lógica da visitação” garantiria tal efetividade, na medida em que a visita não aboliria o recurso à forma, à fórmula. Se uma visita visa provar a hospitalidade *imediata*, ela sequer deveria nem responder a uma

¹²⁰ Em “Within such limits...” (In: *Papel-máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo, Estação Liberdade, 2004), diz Derrida: (p. 269-270). Sim, o impossível.

¹²¹ Camus, Albert. “L’hôte”. In: *L’exil et le royaume*. L’Exil et le royaume. Paris: Gallimard, 1957. O professor (francês) de uma escola do interior argelino recebe a tarefa de manter nos locais um prisioneiro até segunda ordem. No entanto, liberta o prisioneiro e indica duas direções no deserto, uma que leva à cadeia, para se entregar, outra pela qual poderia fugir. Quando volta para a escola, um escrito chama o professor de traidor. Citado por Derrida em *Manifeste pour l’hospitalité. Autour de Jacques Derrida*. Seffahi, M. Ed. Paroles d’Aube, 1999.

“lógica”. Trocando em miúdos, antes mesmo de julgar reconhecer nela algo de “poético”, nenhuma expressão da língua do hospedeiro – que é invariavelmente acolhido por uma língua e nela e sobre ela acolhe – está imune ao “verso”, ao extravio, à segunda intenção, à ordem, ao seqüestro, à vaidade, em suma, ao que D chama de “econômico”. Um silêncio acolhedor não escaparia com toda certeza à equivocidade, à acusação de indiferença, à ofensa de alguma lei de hospitalidade.

Paradoxo deste argumento: denuncio a impossibilidade de pureza do ato de hospitalidade, de uma visitação sem convite, da acolhida inequívoca de um visitante, a contaminação possível pela língua (condição do “poético”), porém o faço ainda em nome de uma hospitalidade absoluta, de uma acolhida sem nomes, sem coerções, etc. Falo, por exemplo, em “extravio” da efetividade da acolhida e com isso insinuo a idealidade de um “ato”¹²². Aceito isso, não *podevo*¹²³, portanto, não ser visitado por uma idealidade. Melhor do que visitado, digamos “habitado” por uma idealidade, uma vez que “a visita do que vem”, como diz D, não *deve* responder apenas a uma idealidade, justamente, como ao que é dado ou ao que já *habita*. Sabemos que ser habitado e ser assombrado são o mesmo para D¹²⁴. Uma idealidade deve assombrar a acolhida sem, contudo, determiná-la de antemão.

Resta que a “*nossa*” primeira lei da hospitalidade, “Um ato de hosp...”, faz tremer a visitologia a partir da sua inscrição na língua. Ela diz ainda que não há hospitalidade, mesmo sob sua forma mais imediata, mais prática, mais viva, mais presente, indivisível, a saber no

¹²² Estaríamos tentados a denunciar a repetição de uma confusão clássica entre juízo e ato, adjudicabilidade e casuística, na dimensionalidade clássica do bem e do mal: “A bondade ou maldade do prazer depende da bondade ou maldade do ato” (Aristóteles. *A ética*. Op. cit. p. 160. (III, 1, 9)). Por outro lado, a ligação da reivindicação do absoluto concomitante à reivindicação de um ato pleno não é antagônica. É até a agônica exigência que podemos sublinhar em Sartre, quando Derrida elabora sua homenagem ao fundador da revista *Les temps modernes*: (Sartre:) “Queremos que o homem e o artista obtenham *juntamente sua salvação*, que a obra seja ao mesmo tempo um ato, que seja expressamente concebida como uma arma na luta que os homens travam *contra o mal*.” (“Ele corria morto”: salve, salve. Notas de uma correspondência para *Temps Modernes*”. In: Papel-máquina. Op. Cit. p. 170 e *passim*). Não tarda que o “absoluto” se torne “fome”, passe pela boca e engaje todo um léxico do gosto, ou seja, da proximidade a si, da presença a si, do valor absoluto da vida.

¹²³ Tentamos repetir aqui uma rasura derridiana na língua do poder e do dever, que faz da constatação de impossibilidade um dever (só não lembramos agora onde).

¹²⁴ Citaremos mais adiante o verbete “Habiter” das “Épreuves d’écritures”.

seu *ato*, sem uma experiência da língua. Assim sendo, o “poético” nomeia em primeiro lugar a experiência de uma hospitalidade mediada e/ou atravessada pela língua. A começar pela língua da hospitalidade, se não houver mais de uma. Este “mais de uma” não é uma pluralidade reconciliadora ou politicamente correta, é o que se deduz de uma hospitalidade radical.

Para que a visita continue válida enquanto experiência de hospitalidade radical, ainda que não possamos jurar (só) por ela, para que a lei incondicional da hospitalidade não se anule nas suas condições práticas e lingüísticas, temos que aceitar que o “poético” não se refere *simplesmente* à relação com a língua e de modo mais geral com um código ou qualquer marca, gesto, etc. E que não se refere simplesmente à relação coercitiva.

Em “poético” se esboça o espaço incontornável da tarefa do que D coloca em *Anne Dufourmentelle...*, a respeito da “experiência” de hospitalidade (“experiência” é um dos termos mais enigmáticos – ou “enigmatizáveis” – em D): a heterogeneidade ou antinomia *e* a indissociabilidade entre *a* lei incondicional de hospitalidade e *as* suas leis condicionais. Em outras palavras, a relação de intolerância e de inseparabilidade entre o que, no “conceito” ou na “noção” de hospitalidade, comanda que se acolha o que chega sem nenhum tipo de contrapartida ou condição (o “Sim” à visita), *e* todos os condicionais sem os quais nenhuma acolhida é possível¹²⁵. Não é descabido pensar que nestas condições *e* nesta incondicionalidade se remarquem ou se perceba o desdobramento da análise por D da justiça e do direito, os quais respondem a ou *através de* uma estrutura similar: dissimétrica e *praticamente* im(dis)pensável¹²⁶. Sem dúvida, seria preciso manter a diferença entre estas duas “experiências”, a da justiça¹²⁷ e a da hospitalidade radical, assim como a do dom, do

¹²⁵ Cf. Derrida, Jacques; Dufourmentelle, Anne. *Anne Dufourmentelle convida Jacques Derrida a falar sobre a hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003. p. 23-5.

¹²⁶ Este “praticamente” se inspira do de “Mallarmé” (Op. cit. p. 378).

¹²⁷ Quando a justiça não se confunde com o direito, quando ela não vive sem ele, mas sendo-lhe ainda assim heterogêneo. Cf, por exemplo, “Do direito à justiça”. In: Derrida, Jacques. *Força de lei. O “fundamento místico da autoridade”*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

perdão, do testemunho, do luto, da herança, da amizade, da cortesia¹²⁸, não se deixam reduzir aos mesmos âmbitos, formas ou traços. Como se fossem exigências diversas e, contudo, tão exigentes umas quanto as outras. Dito isso, tais questões tampouco são isoláveis em esferas ou “questões” determinadas ou restritas. Muito pelo contrário, sua relevância ou sua contundência surgem quando, por exemplo, a hospitalidade e a justiça cruzam suas inquietações no limiar de um hiato entre ética, direito e política, isto é, quando uma ética radical – por exemplo, da hospitalidade – e primeira não se paralisaria na sua impossibilidade de deduzir dela um direito e uma política – por exemplo, de hospitalidade – segura, mas, ao invés disso, imporiam um retorno “às condições da responsabilidade ou da decisão, entre ética, direito e política”¹²⁹. Evidentemente, se poderia retrucar que a justiça não é uma questão entre outras e que esta contaminação entre hospitalidade e justiça se deve a uma questão maior, a saber à da relação da *ética* com a justiça e o direito e à necessidade incontornável desta relação e desta dedução¹³⁰. Dedução sobre a qual D põe uma ressalva: por um lado há e deve haver a injunção *formal* de dedução de um direito de uma ética ou de uma filosofia, mas por

¹²⁸ Reenviamos apenas a *Papel-máquina* (Op. cit.) para um resumo do uso por Derrida destas noções.

¹²⁹ Nos referimos a uma “ética da ética” como Derrida já evocou para falar da ética segundo Lévinas. Para repor esquematicamente as premissas destas questões, citemos um trecho de *Adieu à Emmanuel Lévinas*, onde se pode ver: “Supposons, *concesso non dato*, qu’il n’y ait pas de passage assuré, selon l’ordre d’une fondation, selon la hiérarchie fondateur/fondé, originarité principielle/dérivation, entre une éthique ou une philosophie première de l’hospitalité, d’une part, et un droit ou une politique de l’hospitalité d’autre part. Supposons qu’on ne puisse pas *déduire* du discours éthique de Lévinas sur l’hospitalité un droit et une politique, tel droit et telle politique dans telle situation déterminée aujourd’hui, près de nous ou loin de nous (à imaginer même que nous puissions évaluer la distance qui sépare l’Église St Bernard d’Israël, de l’ex-Yougoslavie, du Zaïre ou du Ruanda). Comment interpréter alors cette impossibilité de fonder, de déduire ou de dériver? Signale-t-elle une défaillance? Peut-être devrait-on dire le contraire. Peut-être serions-nous en vérité appelés à une autre épreuve par la négativité apparente de cette lacune, par ce hiatus entre l’éthique (la philosophie première ou la métaphysique, au sens que Lévinas donne à ces mots, bien sûr) d’une part, et, d’autre part, le droit ou la politique. S’il n’y a là aucun manque, un tel hiatus ne nous commande-t-il pas en effet de penser autrement le droit et la politique? Et surtout n’ouvre-t-il pas, comme un hiatus, justement, et la bouche et la possibilité d’une autre parole, d’une décision et d’une responsabilité (juridique et politique, si l’on veut), là où celles-ci doivent être *prises*, comme on le dit de la décision et de la responsabilité, sans assurance de fondation ontologique? Dans cette hypothèse, l’absence d’un droit ou d’une politique, au sens étroit et déterminé de ces termes, ne serait qu’une illusion. Au-delà de cette apparence ou de cette commodité, un retour s’imposerait aux conditions de la responsabilité ou de la décision, entre éthique, droit et politique. Ce qui pourrait s’engager, comme je tenterai de le suggérer pour finir, selon deux voies très voisines, sans doute, mais peut-être hétérogènes” (Paris : Galilée, 1997. p. 45-6).

¹³⁰ Derrida afirma, enquanto coloca o “silêncio” (sem o julgar de antemão, pelo contrário) de Lévinas quanto a esta relação, “la nécessité d’un *rapport* entre l’éthique et la politique, l’éthique et la justice ou le droit. *Il faut ce rapport*, il doit exister, il faut déduire une politique et un droit de l’éthique. Il faut cette déduction pour déterminer le ‘meilleur’ ou le ‘moins mauvais’, avec tous les guillemets qui s’imposent: la démocratie est ‘meilleure’ que la tyrannie. Jusque dans sa nature ‘hypocrite’, la ‘civilisation politique’ reste ‘meilleure’ que la barbarie” (Idem, p. 198).

por outro, o *conteúdo* político a que deve dar lugar continua *por determinar*¹³¹. A justiça permanece uma exterioridade vazia que organiza, que deve organizar a estrutura do direito. Num organismo não-idêntico a si, portanto. Em “relação” (sem relação) não com *seu* outro, mas com um outro *tout autre*.

Estabelecemos acima uma pequena lista de temas explicitamente éticos ou morais: podemos estender a exigência destas análises à literatura como instituição¹³² (e também ao *status* do autor, à sua responsabilidade, à referência etc.), à invenção¹³³, ou, como começamos a ver, ao envio, à destinalidade... No encaixe destas e também das necessidades e disjunções entre ética e política, podemos refazer aqui a pergunta: porque então a “experiência” de hospitalidade e, arrisquemos, de modo explícito ou implícito, todas estas “experiências”, precisam ser referidas, reconduzidas ao “poético”, às vezes de uma forma imperativa ou, digamos, hiper-estritamente-ontológica (“Um ato de hospitalidade *só pode ser* poético”)? Porque não contentar-se com o *pensamento formal* e a indeterminação dos *conteúdos do direito*, que associam – associação louca: dissociativa – antinomia e indissociabilidade, e que parecem guiar, a uma distância intransponível é verdade, a prática e a ação em cada caso?

O “poético” teria algo a dizer sobre “a experiência” (“devir-possível do impossível como tal”), de modo geral, destas experiências singulares? sobre a “melhor transação – econômica e aneconômica – entre a lógica do convite e a lógica da visita, entre sua analogia e sua heterologia”?

¹³¹ “Il semble me dicter ceci: l’injonction *formelle* de la déduction reste irrécusable, et elle n’attend pas plus que le tiers ou la justice. L’éthique enjoint une politique et un droit; cette dépendance et la direction de cette dérivation conditionnelle sont aussi irréversibles qu’inconditionnelles. Mais le *contenu* politique ou juridique ainsi assigné demeure en revanche indéterminé, toujours à déterminer au-delà du savoir et de toute présentation, de tout concept et de toute intuition possibles, singulièrement, dans la parole et la responsabilité *prises* par chacun, dans chaque situation, et depuis une analyse chaque fois unique - unique et infinie, unique mais *a priori* exposée à la substitution, unique et pourtant générale, interminable malgré l’urgence de la décision” (Idem, p. 198-199).

¹³² “This strange institution called literature” (entrevista). In: DERRIDA, Jacques. *Acts of literature*. Ed. Derek Attridge. New York, Routledge, 1992.

¹³³ “Psyché, invention de l’autre”. In: *Psyché, inventions de l’autre*. Op. cit.

Cada pedaço destas perguntas é sem dúvida suscetível de remeter à poesia. Por exemplo, a experiência como algo traduzido ou construído no poema, o que faz deste um lugar de reflexão ímpar, sobretudo se, paradoxalmente, o espaço poético não for, a princípio, submetido ao domínio da razão, deixando aparecer assim a experiência do modo menos controlado (seria o pressuposto da teoria da experiência surrealista, em que os procedimentos se destinam ao registro de todos os tipos de experiências não-subjetivados¹³⁴). Ou se, a princípio, nada o funda ou se ele, pelo menos, não precisa legitimar-se em outro discurso (será a perspectiva de C, abordada no segundo ato¹³⁵). Ainda que abandonada a certa enigmaticidade, a expressão “transação entre a analogia e a heterologia” qualificaria maravilhosamente a poesia: não apenas no uso que se faz dos tropos e das metáforas, os oxímoros, as paronomásias, como quanto à cesura, ao espaço branco...

Duas ressalvas imediatas. Digamos primeiro que não se apagam na poesia todas as legitimações, as quais podem se dar de inúmeras formas, inclusive quanto à “forma”. Não é ocioso dizer que enquanto institucionalizado, a “poesia”, como outros espaços, se não tem uma essência, não deixa de “se legitimar” a partir dos seus elementos parergonais¹³⁶ (o que

¹³⁴ Daniel Link faz um belo e preciso relato da “experiência surrealista” em *Como se lê e outras intervenções críticas* (Op. cit.). O surrealismo dá-se aí como uma das mais ousadas articulações entre arte e vida, fazendo da escritura tão-somente um registro de todas as formas da experiência, escritura que abandona assim a *representação* para se tornar “puro índice”. Mas a efetividade da empreitada (escrita automática, montagem... como métodos de produção para o advento do “acaso objetivo”) depende, por outro lado, de uma consciência sobremaneira vigilante, estabelecendo-se não apenas uma disciplina como o “caráter *moral* de sua prática” (p. 24). Merece atenção o destaque reiterado no texto de Link deste caráter e da figura do surrealista militante como “guardião”, “consciência crítica” e “garantia de pureza dos métodos que se aplicam à produção de textualidades que possam ser reconhecidas como surrealistas” e de “programas revolucionários”.

¹³⁵ Abordaremos um trecho em especial do livro de Michel Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, em que esta perspectiva se arma numa tradição que vai de Schiller a Mallarmé, passando por... Freud, com uma inquietante ressalva que dá ao “poético” uma definição sem definição.

¹³⁶ Fiquemos somente com os primeiros traços de *La vérité en peinture* (Paris: Flammarion, 1978), para dizer que não é a partir da essência mas a partir do quadro, de todos os enquadramentos, do *parergon*, que se “solicita” e, portanto, abala e treme e faz tremer os limites e as oposições que dominam os discursos sobre a arte (por exemplo sobre a poesia): “Disons que, pour m’en tenir au cadre, à la limite, j’écris ici quatre fois *autour* de la peinture. 1. Pour solliciter la philosophie (Platon, Kant, Hegel, Heidegger) qui domine encore le discours sur la peinture. Tout ce que Kant aura entrevu sous le nom de *parergon* (par exemple le cadre) n’est ni dans l’œuvre (ergon) ni hors d’elle. Dès qu’il a lieu, il démonte les oppositions conceptuelles les plus rassurantes” (p. 3). E um pouco mais adiante: “Quatre fois, dira-t-on, *autour* de la peinture, donc dans les parages qu’on s’autorise, c’est tout l’histoire, à contenir comme les entours ou les abords de l’œuvre : cadre, passe-partout, titre, signature, musée, archive, discours, marché, bref partout où on légifère en marquant la limite, celle de la couleur même. *Du droit à la peinture*, voilà le titre ambitieux auquel j’aurais voulu accorder ce livre, son trajet autant que son objet,

choca e condiz com as afirmações de C). Segundo, o “poético” não se refere aqui necessariamente ao gênero, à poesia enquanto forma textual mais ou menos estável, mais ou menos reconhecível. O poético talvez nem diga respeito a um uso particular, circunscrito, da língua (embora seja vão negar uma “relação” com a língua, como colocado acima). Evidentemente, ele deve guardar algo do que se produz em poesia e do qual tira seu nome. Ele, contudo, não coincide com a poesia. A menos que esta não coincida mais consigo mesma. Podemos declinar uma tonalidade que a tradução da epígrafe praticamente suprime: “*un acte d’hospitalité ne peut être que poétique*” comporta a negação na forma “ne... que...” que pode sempre levar, com inflexão da voz no “*que*”, a deslocar o *só* em português e passar a significar que um ato de hospitalidade não pode ser *só* poético. Não sendo exclusivamente “poesia”, não sendo um ato de hospitalidade a não ser poético, e não podendo ser apenas isso, temos que “poético” não é apenas “o poético”.

A nossa primeira lei de hospitalidade diz, então, que a *atualidade* da hospitalidade é poética. Só pode ser assim, mas só pode sê-lo sendo outra coisa ainda. Por atualidade ou por ato, à luz do que citamos e expomos, não se entende a realização prática e presente de uma teoria. Mas se uma pragmática deve advir, assim como o dissemos do direito, resta que o que regula esta pragmática não deveria ceder ao empirismo ou à “navegação à vista” mas sim a “princípios” cuja forma é “incondicional e invariável”¹³⁷. D não cessa então de usar do léxico da “regulagem”, da “regra”. Ao mesmo tempo, este léxico sempre remete, se “refere” ao irregular, ao que prescinde de regra, em suma, ao incondicional – portanto, o regulável não reenvia ao “adequável”. Outra questão desconcertante no “*ato* de hospitalidade” como

leur trait commun, qui n’est autre, ni un ni indivisible, que *le trait* lui-même” (p. 4). Evidentemente, “a-bordar” as bordas não visa apenas des-legitimar discursos, rasurando tudo aquilo que os “torna possíveis”. Não se iludir muito sobre a própria independência quanto aos poderes de legitimação é o primeiro e indispensável passo para a maior independência possível, diz Derrida em *Du droit à la philosophie*. Op. cit. p. 594. Neste livro, especialmente em “Coups d’envois” e “Titres”, a questão da legitimação é a-bordada.

¹³⁷ “Dès qu’on évoque l’idée d’un pragmatisme, s’élève le soupçon d’empirisme, de navigation à vue. Pour échapper à l’empirisme et au relativisme, une pragmatique de la responsabilité doit se régler sur des principes qui, eux, prennent une forme inconditionnelle et invariable. Quel principe d’une politique de l’altérité pourrait gouverner une telle pragmatique ? Nous voici revenus aux mêmes difficultés!” (*Manifeste pour l’hospitalité*. Op. cit. p. 144).

“poético” é que o ato de hospitalidade começa com a escuta do outro, daquele que chega. A passagem ao ato, digamos, deveria começar com esta escuta. Mas o ato é “poético”, e o poético não é mera adequação àquilo que esta escuta dita. O ato de hospitalidade não se resume a esta escuta, a qual, por sinal, nem poderia ser totalmente limpa. Ora, se o poético é antes de tudo invenção, invenção na língua, é que esta escuta não basta, não se “adequa” e sua impossibilidade comanda a inventividade poética. Da mesma forma, se este ato é uma acolhida, uma acolhida do outro, e implica, portanto, numa certa passividade, uma paixão absoluta, a invocação do “poético”, por sua vez, divide tal passividade e impera que a acolhida também releve da invenção. “Poético” complica aqui o “ato”, o qual se torna *trans-ação* a mais de um título: estando além da simples repetição do ato, da reprodução da regra ou da norma (ainda que “poético” guarde, como dissemos, a “lembrança” da repetição ou da regra, ou que simplesmente sua necessidade na cena de hospitalidade surja da inerradicabilidade mesma da reprodução); sendo este “entre” de “entre a analogia e a heterologia”, o ato se divide em sua identidade; sendo o poético ligado, segundo a lógica da visita incondicional, ao “acontecimento”, ao “evento”, a *atualidade* deste ato não chega, por estar sempre por chegar; etc.

É notável então, na dificuldade e nos intervalos de tantas dobras, que uma palavra continue *afirmada* e *afirmativa*, que ela seja “pronunciada”, digamos, como palavra *de* acolhimento, digamos, *e* como palavra que reenvia à performance e à invenção da acolhida. Esta palavra é *sim*. Como a palavra mais desmarcada, a menor e mais fiel ao imperativo de acolhida da visita. *Sim* parece revezar a acolhida como escuta e como fazer entrar, passagem da analogia à heterologia. Será o mesmo *sim*: “Sim? (Abro a porta)” / “Sim, vem, entra!”? Inclusive, *sim* e *vem* são co-implicados, desde que abro a porta. Mas antes de poder dizer “sim”, houve outros “sim” (*sim* não tem plural, porém já *vem* como repetição). No limiar da porta, o *sim* deve ser, no mínimo, duplo. Ele parece inevitável aqui: palavra de acolhida por

excelência, ele acompanha toda palavra, todo discurso, como sua condição mesma, conforme evocamos com o “vem”. Ele responde ao vem mas já está pressuposto pela resposta que responde. D fala dele em “Nombre de oui”, texto que retoma as análises de MdC. O *sim* surge neste texto como este *quase* performativo absoluto que a hospitalidade incondicional requer, prometendo a palavra poética, como um outro “sim” (não sendo, aliás, “*stricto sensu*” um ato ou uma presença, não se reduzindo a nenhum saber e a nenhuma história)¹³⁸.

Se devemos confessar a nossa limitação quanto ao alcance da compreensão “quase-ontológica” e “quase-analítica” do “sim”, digamos ao menos que tudo indica que o “poético” nele se promete e talvez até relance sua promessa. Vamos então ao que poderia valer como resposta às nossas questões sobre o “sentido” (direção apontada, ou “flechagem”¹³⁹) do “poético” na cena de hospitalidade radical:

A decisão da hospitalidade me pede para inventar minha própria regra. Neste sentido, a linguagem da hospitalidade deve ser poética: é preciso que eu fale ou que eu escute o outro lá onde, de certa maneira, a linguagem se reinventa. E no entanto eu darei os signos da acolhida (na fronteira ou no limiar da minha casa) numa língua dada, por exemplo o francês. Não invento a língua. Mas seria ainda preciso que cada vez que digo ao outro “vem, entra, faça como se tivesse em casa”, que meu ato de acolhimento seja como o primeiro na história, seja absolutamente singular. Digo “vem” não a uma categoria de imigrantes, de trabalhadores etc., mas a você. É preciso então que eu invente o enunciado no qual o digo enquanto que eu não posso falar uma língua absolutamente nova.¹⁴⁰

¹³⁸ “Le *oui* archi-originaire *ressemble* à un performatif absolu. Il ne décrit et ne constate rien mais engage dans une sorte d’archi-engagement, d’alliance, de consentement ou de promesse qui se confond avec l’acquiescement donné à l’énonciation qu’il accompagne toujours, fût-ce silencieusement et même si celle-ci devait être radicalement négative. Ce performatif étant présupposé, comme sa condition, par tout performatif déterminable, il n’est pas un performatif parmi d’autres. On peut même dire, que, performatif *quasi* transcendantal et silencieux, il est soustrait à toute science de l’énonciation comme à toute théorie des *speech acts*. Ce n’est pas, *stricto sensu*, un acte, il n’est assignable à aucun sujet ni à aucun objet. S’il ouvre l’événementialité de tout événement, ce n’est pas un événement. Il n’est jamais *présent* en tant que tel. Ce qui traduit cette non-présence en un *oui* présent dans l’acte d’une énonciation ou dans un acte tout court dissimule du même coup, en le révélant, le *oui* archi-originaire. La raison qui le soustrait ainsi à toute théorie linguistique (et non à toute théorie de ses effets linguistiques) l’arrache ainsi à tout savoir, en particulier à toute histoire. Précisément parce qu’il s’implique en toute écriture de l’histoire” (“Nombre de oui”. In : *Psyché, inventions de l’autre. Tome 2*. Paris: Galilée, 2003. 246-7). Toda a complexidade aqui desta análise do *sim* anterior à quase-ontologia e à quase-analítica pediria uma explicação maior que o próprio texto de Derrida. É bom lembrar, além da remissão às análises por Michel de Certeau do “sim” dos místicos, do *Ja* cristão, do *Ja*, *Ja* do asno de Nietzsche, que se o *sim* é, “no mínimo duplo”, a última frase do texto diz mais: “Déjà mais toujours contresignature fidèle, un *oui* ne se compte pas. Promesse, mission, émission, il s’envoie toujours en nombre” (Idem. p. 248).

¹³⁹ Derrida, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Op. cit. p. 586.

¹⁴⁰ Derrida, Jacques. “Responsabilité et hospitalité”. In: *Manifeste pour l’hospitalité*. Op. cit. p. 113.

A tarefa poética do “poético” não é nada menos do que isso. Se o poético não se “realiza” no horizonte de uma inevitável promessa, ele deve reinventá-la, é prometido, mas, enquanto promessa, é, como dissemos mais acima, “improvável”. Se o improvável marca a não-prova, nos parece, conseqüentemente, que o poético ou a “palavra poética”, como diz D, não dita somente a tarefa para a hospitalidade pura ou radical, como também de toda ética da ética ou arqui-ética, uma vez que a necessidade ética é ela mesma incomprovável.

(Parêntese: 25 anos mais cedo, D colocava em epígrafe a seu pequeno texto sobre o autor do *Coup de dés*, a seguinte frase: “invento uma língua que deve necessariamente jorrar de uma poética muito nova”¹⁴¹. Ao mesmo tempo que o “poético”, dentro do que chamamos da “cena de hospitalidade radical”, não se situa exclusivamente no gênero “poesia”, este não poderia deixar de fornecer exemplos (únicos) de sua inventividade. Quanto à “poética” muito nova de onde *deve* (necessidade, obrigação ou probabilidade?) jorrar a língua inventada, onde situá-la?).

O espaço marcado da língua (mas podemos estender isso todos os “signos” que não são ditos como pertencentes à língua) obriga e obriga a se desobrigar, para que o evento de um ato de hospitalidade aconteça, ou para que qualquer injunção ética digna de seu nome tenha alguma chance. A precedência da língua responsabiliza e irresponsabiliza, “abriga” e “desabriga”. Paradoxalmente, é somente a partir da irresponsabilidade que um estar *na* língua impõe que uma “responsabilidade da forma”, como dizia B, tem lugar, que se passa a escrever *sobre* a língua *na* língua, como diz D em muitas ocasiões. Tal “responsabilidade da forma” é exposta por B logo em seu primeiro livro, *O grau zero da escrit(ur)a*:

La multiplication des écritures est un fait moderne qui oblige l'écrivain à un choix, fait de la forme une conduite, et provoque une *éthique de l'écriture*. A toutes les dimensions qui dessinaient la création littéraire, s'ajoute désormais une nouvelle profondeur, la forme constituant à elle seule une sorte de *mécanisme parasite* de la fonction intellectuelle. L'écriture moderne est un véritable *organisme* indépendant qui croît autour de l'acte littéraire, le décore d'une valeur étrangère à son intention,

¹⁴¹ “J’invente une langue qui doit nécessairement jaillir d’une poétique très nouvelle”. “Mallarmé”. Op. cit. p. 369.

l'engage continuellement dans un double mode d'existence, et *superpose* au contenu des mots, des signes opaques qui portent en eux une histoire, une compromission ou une rédemption secondes, de sorte qu'à la situation de la pensée, se mêle un *destin supplémentaire*, souvent *divergent*, toujours *encombrant*, de la *forme*.¹⁴² [Grifos nossos]

Seria preciso interrogar, nesta bela elaboração, como se liga uma “ética da escritura” ao que chama seu “*destino suplementar*” (em antecipação à destinalidade revisitada por D), como se passa de uma *conduta* ao destino *divergente* e “estranho à intenção”. Melhor ainda, como um “mecanismo parasitário” (a forma) dá vazão a um “organismo independente” (a escritura) – organismo a que D também remete, por sinal, para dizer a escritura¹⁴³. Uma ética da escritura – e “poético” nos pergunta: há outra? – se faz aí, nas paragens do segredo, digamos, do “ato literário”. Ato *em torno* do qual “cresce” “um verdadeiro organismo independente” (como um... parasita!) e que se dá no contexto de uma “multiplicação das escrituras”. Este ato une e faz crescer, implica uma conduta e não pode não fazer divergir. Devemos escolher entre uma ética da escritura obrigada por uma *multiplicidade* de escrituras (mas isso não acontece desde o primeiro traço?), pela estrutura *suplementar* e parasitária da forma ou pelo organismo *independente* da escritura? (Note-se, quanto à ética (e à política) o destino comum e irreconciliável, múltiplo, suplementar e independente dos três termos sublinhados). Outra questão concomitante: uma ética/ato literário é uma “escolha” e uma

¹⁴² “Le degré zéro de l'écriture”. In: *Œuvres complètes. Vol. I*. Op. cit. p. 184

¹⁴³ São as famosas primeiras linhas da *Farmácia de Platão*: “A dissimulação da textura pode, em todo caso, levar séculos para desfazer seu pano. O pano envolvendo o pano. Séculos para desfazer o pano. Reconstituindo-o, também, como um organismo” (Op. cit. p. 7). O destino suplementar e de suplementação é imediatamente evocado, assim como as surpresas que esta estrutura parasitária pode sempre reservar à crítica (à “função intelectual” e às suas “intenções”). É verdade que se se escreve “organismo”, este não é dito “independente”, mas, como vimos, suplementar (a não ser que se pense numa auto-suplementação, o que tampouco seria simples). Logo em seguida, inclusive, Derrida adverte quanto às interpretações muito fáceis da união da escrita e da leitura elaborada mais tarde por Barthes: “Regenerando indefinidamente seu próprio tecido por detrás do rastro cortante, a decisão de cada leitura. Reservando sempre uma surpresa à anatomia ou à fisiologia de uma crítica que acreditaria dominar o jogo, vigiar de uma só vez todos os fios, iludindo-se, também, ao querer olhar o texto sem nele tocar, sem pôr as mãos no ‘objeto’, sem se arriscar a lhe acrescentar algum novo fio, única chance de entrar no jogo tomando-o entre as mãos. Acrescentar não é aqui senão dar a ler. É preciso empenhar-se para pensar isso: que não se trata de bordar, a não ser que se considere que saber bordar ainda é se achar seguindo o fio dado. Ou seja, se se quer nos acompanhar, oculto. Se há uma unidade da leitura e da escritura, como hoje se pensa facilmente, se a leitura é a escritura, esta unidade não designa nem a confusão indiferenciada nem a identidade de todo repouso; o é que une a leitura à escritura deve descosê-las (*en découdre*)” (Idem). Evando Nascimento nos alertou sobre o caráter conflituoso de “en découdre”, não apenas apagado por “descosê-las”, como também reenviando ao mesmo léxico da costura e do bordado sem *desviá-lo*, digamos.

conduta se ele ou ela nos chega de modo *divergente, suplementar e incômodo*? Certamente, a impossibilidade de escolher *a priori* entre a “história, o compromisso e a redenção” do “signos opacos” e o destino incômodo e embaraçoso da forma é o que solicita uma ética ou um ato de leitura, um “rastro cortante”. Mas “por detrás do qual se regenera o tecido” do texto. O mesmo se pode dizer da “situação do pensamento” e do “destino da forma”.

Retomando as palavras de B, em seu “destino suplementar”, a “tarefa poética” não é, pois, da ordem do dever, nem naquilo que “não deve ser da ordem do dever”. D o afirma também para a amizade, a cortesia:

Quanto ao “é preciso” da amizade, assim como ao da cortesia, não basta dizer que *ele não deve ser da ordem do dever*. Ele nem mesmo deve assumir a forma de uma regra, menos ainda de uma regra ritual. A partir do momento em que se submetesse à necessidade de aplicar a um caso a generalidade de um preceito, o gesto de amizade ou de cortesia destruir-se-ia a si próprio. Seria vencido, abatido, e destruído pela rigidez regular da regra, em outras palavras, da norma. Axioma do qual não se deve deduzir que somente se chega à amizade ou à cortesia (por exemplo respondendo ao convite, ou mesmo ao pedido ou à pergunta de um amigo), transgredindo todas as regras e indo contra todos os deveres. A contra-regra também é uma regra.¹⁴⁴

Assim, invariavelmente, a hospitalidade bem como todas estas “questões éticas” escapam à ordem do saber, como objetos de uma teoria. Sua análise “excede o conhecimento”¹⁴⁵. Porque? Por razões “estruturais”, porque há “um certo tipo de experiência, de experiência política na amizade e na hospitalidade (...) que não configura um movimento antiteorético”¹⁴⁶. O próprio “político”, portanto, escapa à ordem exclusiva do saber (e “a invenção política é necessária”¹⁴⁷). Os motivos “pedagógicos” não recobrem de todo estas experiências, e, dada sua heterogeneidade ao “saber” dado, a fronteira entre o ético e o político não se redobram e não se asseguram na figura dominante do “mestre”.

A partir destas “experiências” põe-se também irremediavelmente sob suspeita o “conceito de dever” e as mais sutis distinções preposicionais do dever kantiano não lhe dão

¹⁴⁴ *Paixões*. Op. cit. p. 14-5.

¹⁴⁵ “Entrevista com Geoffrey Bennington”. In: Duque-Estrada, Paulo César (Org.). *Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida*. Op. cit. p. 238.

¹⁴⁶ *Idem*.

¹⁴⁷ “Une hospitalité à l’infini”. In: *Manifeste pour l’hospitalité*. Op. cit. p. 102.

confiabilidade e tampouco abolem a injunção de invenção¹⁴⁸. Toda “retórica da responsabilidade” ordenada pelo conceito de dever não pode evitar a desconcertante aporia:

Ao falar de discurso responsável sobre a responsabilidade, já *implicamos* que o próprio discurso deve se submeter às normas ou à lei da qual fala. Essa implicação parece inelutável, mas continua desconcertante: qual poderia ser a responsabilidade, a qualidade ou a virtude da responsabilidade, de um discurso conseqüente que pretendesse demonstrar que uma responsabilidade nunca poderia ser assumida sem equívoco e sem contradição? que a autojustificativa de uma decisão é impossível e não poderia, *a priori* e por razões estruturais, de maneira alguma responder por si própria?¹⁴⁹

Esta aporia da autojustificativa de um discurso tão responsável que declara a impossibilidade da autojustificação responsável (correndo o risco de sair de uma zona de responsabilidade capaz *de responder por si*) é aquilo mesmo que solicita a escritura. Vale lembrar que, na famosa conferência “La Différance”, o não-saber sobre o lugar por “onde *começar*” a traçar a gráfica da *différance* era conseqüente, justamente, ao questionamento por esta de uma “requisição [*requête*] de um começo de direito, de um ponto de partida absoluto, de uma responsabilidade principal”, uma “*arkhè*”¹⁵⁰.

Afirmamos um pouco irresponsavelmente que “experiência” era uma das palavras mais enigmáticas e enigmatizáveis em D. Ora, um enigma atravessa todas estas experiências éticas. Nada nos autoriza a dizer: o “conceito” de experiência, pois, justamente, um não-saber solicitava cada uma das “experiências” minimamente expostas aqui. Perguntamos: saber e experiências são homogêneos? O questionamento que a gráfica da diferença faz, desvendando um não-saber “arquetípico”, solicita outros saberes? Talvez, mas não sem o tremor da

¹⁴⁸ Em *Anne Dufourmentelle convida...* Op. cit. diz Derrida: “Notemos, entre parêntesis, que, a título de quase-sinônimo para “incondicional”, a expressão kantiana de ‘imperativo categórico’ não se isenta de problemas; nós a manteremos com algumas reservas, sob rascunho, se vocês preferirem, ou sob *epokhé*. Porque para ser o que ela *deve* ser, a hospitalidade não pode pagar uma dívida, nem ser exigida por um dever: grátis, ela não ‘deve’ abrir-se ao hóspede nem ‘conforme o dever’, nem mesmo, para usar ainda a distinção kantiana, ‘por dever’. Essa lei incondicional da hospitalidade, se se pode pensar nisso, seria então uma lei sem imperativo, sem ordem e sem dever. Uma lei sem lei, em suma. Um apelo que manda sem comandar. Porque, se eu pratico a hospitalidade *por* dever [e não apenas *em conformidade com* o dever], essa hospitalidade de quitação não é mais uma hospitalidade absoluta, ela não é mais graciosamente oferecida para além da dívida e da economia, oferecida ao outro, uma hospitalidade inventada pela singularidade do que chega, do visitante inopinado” (p. 73-5)

¹⁴⁹ *Paixões*. Op. cit. p. 16.

¹⁵⁰ “La différence”. In: *Marges – de la philosophie*. p. 6.

“solicitação” – a qual implica, no mínimo, num desarranjo do hábito, do hábito como o que se repete, e como o que se aprende pelo exercício. Porém, se o poético deve ser inventado lá onde não há saber, resposta, norma, pode ele mesmo configurar, em sua vinda, um saber, pode dar lugar ao saber, a uma norma e a uma responsabilidade?

O “não-saber” é uma “situação ideal”. No entanto, para D, “Deve ser possível falar *imediatamente* [nós grifamos] a partir deste não-saber”, é justamente “aí” que “surge a palavra poética”¹⁵¹. Diferença *insustentável* – a única, segundo a lei que dita aqui, que é *preciso* sustentar – entre a fala mediata pelo saber (que só pode dar lugar a uma hospitalidade condicionada, que emite leis) e a palavra poética que “surge”, ou, como dizia M, “jorra”, “rebenta”, “irrompe” (como o que chega para uma visita inesperada, como a chegada de uma lei sem lei¹⁵²). Lá, a partir de um não-saber, aqui de uma “poética muito nova”: “poético” e “ético” parecem cruzar seus *arquivos* no limiar da experiência, que se organiza em torno de um não-saber e da emergência poética.

É verdade que experiência significa também “passagem, travessia, resistência [*endurance*: não conseguimos traduzir sem resto uma das principais palavras que traduzem a “experiência” em D – dupla tarefa de tradução], prova de franqueamento”, mas uma travessia que não tem “linha e fronteira indivisível”¹⁵³. O limiar da experiência é a divisão *da* fronteira no momento mesmo em que a ética, o direito e a política são “os domínios em que colocam questões de decisão e de responsabilidade quanto à fronteira”¹⁵⁴. Diz-se “limiar” e se crê confortavelmente instalado no vão de uma entrada, convidado a participar da interioridade acolhedora ou, dando meia-volta, da exterioridade libertadora. Por isso a divisão do genitivo em “divisão *da* fronteira”: “D” é também a inicial da dissociação que não dá lugar à oposição.

¹⁵¹ *Manifeste pour l'hospitalité*. Op. cit. p. 98.

¹⁵² De uma lei antinômica ou de antinomia: “D’où cette loi qui venait sur moi, une loi d’apparence antinomique qui, de façon précoce, obscure, dans une sorte de lumière aux rayons inflexibles, me dictait la formule hyperformalisée d’un destin voué au secret”. “Abraham, l’Autre”. In: *Questions pour Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 2003. p. 22.

¹⁵³ *Apories. Mourir - s’attendre aux “limites de la vérité”*. Paris: Galilée, 1996. p. 35.

¹⁵⁴ Idem.

Esta dissociação é a primeira aporia ou paradoxo da experiência, justamente por um não-poder-ser e um não-dever-ser fronteira opositiva, *decidível*, “diferença tranquilizadora”¹⁵⁵.

Se uma arqueologia conseqüente, atenta à diferença, não leva a “um começo de direito” (em *certo* sentido, a genealogia de N o faz, como veremos), a “um ponto de partida absoluto”, a “uma responsabilidade principal”, em suma, a uma “*arkhè*” ética, a uma arqui-ética arquetípica (a qual organiza a oposição e a fronteira), e, logo, não se satisfaz com a ação “*conforme ao dever*” ou “*por dever*, a saber o que Kant define como a condição mesma da moralidade” e o que pode portanto passar por uma operação repetitiva ou técnica de um conceito ou de um saber numa “ordem pré-estabelecida”, então a “conseqüência” (entenda-se também a responsabilidade) deste discurso que enigmatiza a experiência do dever não é “necessariamente aporética”, levando a um “*sobre-dever* cuja *hubris* e cuja desmesura essencial deve ditar que se transgrida”¹⁵⁶ toda conformidade e preposição ao dever?

Seguir as con-seqüências do seguir – por exemplo, o dever, o dever de hospitalidade – até onde não se pode mais seguir uma ordem, sem saber que ordem se segue. Questão que não se pode acolher sem *seguir*. Não seria, por conseguinte, preciso reinventar outro nome que o de conseqüência, como que para rasurar a lógica muito lógica deste seguir: uma “dissequência” talvez?

Enigma ou segredo, quanto ao dever, no coração do dever. Ainda em *Aporias*, D declarava que o tema do colóquio (em Cerisy) era no fundo “o segredo mesmo do dever de hospitalidade ou da hospitalidade como essência da cultura”¹⁵⁷ (agora, depois de N, que ainda praticamente não convocamos, podemos dizer que o “poético” é a essência da cultura? Mas disse N, por outro lado, outra coisa?). Em outro lugar, expondo, não sem tremor, a “contra-exemplaridade” da lógica do *marrane* (o mais judeu dos judeus, o judeu “mais-que-judeu”, e, portanto, sempre “menos” que judeu – tentaremos ler esta “*surenchère*” (sobrelanço) e esta

¹⁵⁵ “Abraham, l’Autre”. In: *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. Op. cit. p. 25-6.

¹⁵⁶ *Aporias*. Op. cit. p. 38.

¹⁵⁷ Idem. p. 26.

contra-exemplaridade alhures), que quer salvar tanto “uma ruptura desenraizadora e universalizante com o lugar, o local, o familiar, o comunitário, o nacional” quanto a resposta da responsabilidade como resposta do outro, este eleito deve ouvir sua eleição (“equivocacionada”, digamos) de salvaguarda na dificuldade de um “como se”: “recurso frequentemente ao ‘como se’, e o faço propositalmente, e sem jogar, sem facilidade, pois creio que um certo *talvez do como se*, o poético ou o literário, em suma, pulsa no coração do que quero confiar-lhes aqui”¹⁵⁸.

Qual, então, a “relação” do “poético” com o segredo?

Manter o segredo. M escreve, na língua que “faz(ia) a lei”¹⁵⁹ no colóquio de Cerisy (o francês): *tenir au secret*¹⁶⁰. Dentro da língua que fazia a lei, a lei deste enunciado infinitivo se parte ou se duplica: como o que D afirmava sobre os dois conceitos de rede da pós-modernidade, *tenir* é tanto manter o segredo, quanto ter apego, apreço por ele, ou ainda segurar-se, sustentar-se nele.

Em seu compromisso (secreto) com o segredo, tratar-se-ia, para o poético, de interromper a relação com a determinação *apresentável* e, simultaneamente, manter uma relação apresentável com a interrupção e com aquilo que ela interrompe¹⁶¹. Duplo gesto, “duplo modo de existência”, como B dizia, antinômico e indissociável. “Será possível? Será possível desde que a interrupção se parece sempre com a marca de uma borda fronteiraça, de um limiar a não ser ultrapassado?”¹⁶²

¹⁵⁸ “Abraham, l’Autre”. In: *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. p. 21-22.

¹⁵⁹ Idem. p. 35

¹⁶⁰ Michaud, Ginette. *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*. Paris: Galilée, 2006.

¹⁶¹ *Apories*. Op. cit. p. 38.

¹⁶² Idem.

Entreato 4. Recursos.

Sim.

Sim, o filósofo da “desconstrução” parece entregar-se à afirmação do “incondicional”, do “im-possível”, do “puro”, do puro *sim*. Mas do im-possível que não é bem o utópico¹⁶³ e do “puro” que deve *coincidir* (“de uma só vez”¹⁶⁴) com o “im-possível”, certamente a fim de não simplesmente recair na ingenuidade da pureza, mas também para não evitar uma referência à “alteridade absoluta”, a qual, adiantemos, deveria *assombrar* todo discurso ético e todo *ethos* (novamente: habitar é sinônimo de assombrar, para D). Mais do que isso, a ética deve “visar o máximo de alteridade”¹⁶⁵. Este “máximo de” já indica, desde sua altura inextrema, uma limitação estrutural quanto ao “visar” e à “visada” (e, logo, com os pólos da referencialidade – alteridade absoluta e necessária estabilidade político-referencial – se efetua uma “transação”). Note-se que a pragmática que deve ser deduzida de uma ética da alteridade absoluta tem como princípio “preferir a produção de alteridade à reprodução”, apesar de que “um certo nível de reprodução deve ser mantido”¹⁶⁶. (Evidentemente, sem um tal “nível de reprodução” (mas qual?) uma poética da hospitalidade radical ficaria para sempre inaudível. O que valia para o poema vale para o “poético”: o maquínico “de cor” introduzido no coração do poema em “Che cos’è la poesia”¹⁶⁷ afeta a aparente imanência do não-saber a partir do qual “surge a palavra poética”, segundo citamos supra. Precariamente falando: *alguma* poética, portanto, e *alguma* hospitalidade devem estar afetando este não-saber. O “*número de sim*” (*nombre de oui*) certamente não é alheio a esta afecção. Mas, eis talvez a questão, questão da prova (*é-preuve*) e da experiência, de “número” “mais-que-número”, alguma poética ou hospitalidade que, por sua vez, não sejam idênticas a si, ou melhor, não equivalem

¹⁶³ “A utopia não, o im-possível”. In: Papel-máquina. Op. Cit.

¹⁶⁴ Ver a citação acima sobre a lógica da visita.

¹⁶⁵ “Accueil, éthique, droit et politique”. In: *Manifeste pour l’hospitalité*. Op. cit. p. 144.

¹⁶⁶ Idem.

¹⁶⁷ Op. cit.

ao *mesmo*¹⁶⁸). O que queríamos notar na “preferência da alteridade à reprodução” retorna então aqui: *aqui* onde a “pré-ferência” é sempre “pré-ferida”, como a pré-ferência do próprio, do autêntico, da *arkhè* da hierarquia. Em outras palavras, preferir a alteridade à reprodução seria também preferi-la ao “próprio” e ao autêntico, como àquilo que deixa traçada a decisão mesma. Ora, a preferência da alteridade *deveria* ser a alteridade à pré-ferência. Pois, como D evocou, ao examinar a preferência pelo “lado de cá” na analítica existencial de H, uma preferência ordena o campo da decisão, incorrendo, por conseguinte, em não-decisão:

A decisão de decidir desde o *aqui* do lado de cá não é simplesmente uma decisão metodológica pois ela decide do método mesmo: de que um método é *preferível*, e vale mais do que um não-método. Esta decisão absoluta, porque ela é uma decisão incondicional a respeito do ter lugar da decisão, não há nada de surpreendente em vê-la inverter-se em uma não-decisão. Não é nem mesmo, não ainda ou já não mais uma decisão já que ela se entrega a uma prevalência que se enraíza naquilo que não se decide, a morte, e deixa por outro lado indecisas (*unentschieden*) por isso mesmo as questões teórico-especulativas que poderiam então se impor, as que fariam hesitar entre a decisão e a não-decisão como entre os dois pólos de uma alternativa. (Poder-se-ia talvez concluir que a essência da decisão, o que faria dela o objeto de um saber matemático ou de um discurso teórico, deve permanecer indecível: para que haja, se houver, decisão).¹⁶⁹

Parêntese: parece que ao introduzir a alteridade radical como inelutável re- e pré-ferência (da) ética em D, estamos sempre nos adiantando demais, como se uma tal “alteridade radical” não desse e não devesse dar lugar a uma “ética”, sobretudo em sentido clássico, se houver unidade deste sentido, mas tampouco nas éticas do outro ou de outrem que acabem determinando-o ou se vocacionando à paz¹⁷⁰. Duas ressalvas então aqui (tampouco suficientes).

¹⁶⁸ Tentaremos mostrar, quanto à “figura da mulher” no segundo ato, alguma pertinência, na expressão frequentemente usada por Derrida “revenir au même” e “revenir à l’autre”, de um retorno que não é o retorno do mesmo, menos ainda *ao mesmo*.

¹⁶⁹ *Apories*. Op. cit. p. 103-104.

¹⁷⁰ Paz questionada por Derrida em *Adeus a Emmanuel Lévinas* ao diferenciar este de Kant: “Enquanto que em Kant [*Para a paz perpétua*], a instituição de uma paz eterna, de um direito cosmopolítico e de uma hospitalidade universal guarda o rastro de uma hostilidade natural, atual ou ameaçadora, efetiva ou virtual, para Lévinas seria o contrário: a própria guerra guarda o traço testemunhal de um acolhimento pacífico do rosto” (Op. cit. p. 107-8). Para Lévinas, o rosto é uma “significação sem contexto”, isto é, “outrem, na retidão de seu rosto, não é uma personagem num contexto” (“professor da Sorbonne”, “presidente”, etc.), nem um sentido já que este se dá em “relação com um contexto” ou a “outra coisa”, mas antes o rosto “é sentido em si só”, não totalmente fenomenológico (“o rosto não é visto”), não se pode contê-lo, ele leva além, além do ser “enquanto correlativo a

1) Seria mais (ou menos) do que uma “referência”, se por esta se entende o código endereçado ao outro no qual este está incluído, convidado, isto é, economizado, conveniado, hospedado. *Já* ou virtualmente hospedado. Aceitas estas equações, uma alteridade *da* referência, com todas as antinomias de todos os sentidos do genitivo, dobraria a cena de hospitalidade radical, atravessando o “poético”, o qual nomeia a ontologia radical ou simulada da hospitalidade (“só pode ser”). Ou a ontologia relançada a outra coisa (“*ne peut être que*”). Uma hospitalidade a esta alteridade referencial passaria a caracterizar o “poético”, o re/diferenciaria, mormente na medida em que “poético” é sempre associado à invenção e à injunção de invenção na língua¹⁷¹. É como se, com a injunção de invenção que o poético designa, a “caracterização” do poético dependesse da invenção da alteridade referencial. Dito de outro modo, se o poético diz o performativo ou a língua inaudita em que o ato de hospitalidade advém, o “poético” resta, portanto, por vir, como a acolhida do outro. Ao mesmo tempo, ele *nomeia* o por vir. Dupla responsabilidade, nomeação sem nomeação.

2) A alteridade perde sua evidência, a legibilidade do “absoluta” em “alteridade absoluta” não é de antemão regulável ao sentido e, portanto, à referência. A expressão “alteridade *da* referência” deveria então, de certa forma, permanecer ilegível. E muito antes

um saber” (*Ética e infinito: dialogos com Philippe Nemo*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 80-1). Mas se a “relação com o rosto é de antemão ética” e seu sentido consiste em dizer “Não matarás”, sem significar que não seja possível matar, a “paz ética” que a acolhida deste rosto e a relação ética podem equacionar é um dos perigos pelos quais Derrida recusa o nome de “ética” para qualificar “A Dita Desconstrução”. Nos permitimos citar este longo trecho de *Paixões*: “Certos espíritos, que acreditaram ter reconhecido em “A” Desconstrução, como se houvesse uma e uma única, uma forma moderna de imoralidade, de amoralidade ou de irresponsabilidade (etc.: discurso demasiadamente conhecido, gasto, mas que não acaba, não insistamos), outros, mais sérios, menos apressados, com melhor disposição para com A Dita Desconstrução, pretendem hoje o contrário. Eles desvendam sinais encorajadores e cada vez mais numerosos (às vezes, devo confessar, em alguns textos meus) que seriam testemunhas de uma atenção permanente, extrema, direta ou oblíqua, em todo caso cada vez mais intensa, com relação a essas coisas que se crê poder identificar sob os belos nomes de “ética”, “moral”, “responsabilidade”, “sujeito” etc. Antes de voltar à não-resposta, seria preciso declarar, de maneira mais direta, que, se o *senso* do dever e da responsabilidade fosse respeitado, ele ordenaria o rompimento com esses dois moralismos, com essas duas restaurações da moral, incluindo aí a, portanto, a re-moralização da desconstrução, que parece naturalmente mais tentadora do que aquilo a que ela justamente se opõe, mas que corre o risco, a cada instante, de se tranquilizar para tranquilizar o outro, e de obsequiar o consenso com um novo sono dogmático. E que ninguém se apresse a dizer que é em nome de uma responsabilidade *mais alta* e de uma exigência moral mais intratável que se declara o pouco gosto, por desigual que seja, em relação a esses dois moralismos” (p. 27-8).

¹⁷¹ Embora já tenhamos mostrado isso diretamente, há muitos outros exemplos, especialmente nos últimos livros de Derrida (*Poétique et politique du témoignage*, *Béliers*, “Abraham l’Autre”...). Embora, também, já presentes em outros anteriores, particularmente em “Psyché, invention de l’autre”.

disso: a alteridade sequer é uma categoria, pelo menos explícita, da ética clássica. Se ela se sobrepõe à do bem, da felicidade, da sabedoria, da imanência ou do “valor em si” da especulação e da sabedoria¹⁷², não é certo, pois não é certo que a alteridade seja o bem, ou boa, nem a felicidade. Nem pelo contrário, o mal, exterior ao bem. Também seria absurdo sugerir que a alteridade seja uma categoria introduzida por Derrida na tradição da ética. Seria, em primeiro lugar, ignorar totalmente L e o quanto é decisivo para D, como aparece muito cedo no densíssimo ensaio “Violência e metafísica”¹⁷³. Porque, além disso, esta alteridade não poderia ser simplesmente uma “categoria” da ética, da tradição ética, da tradição como ética¹⁷⁴, ou da ética como gênero da filosofia¹⁷⁵. Relembremos simplesmente que, segundo L lido por D, “ao acolher a alteridade em geral no coração do logos [como origem do sentido], o pensamento grego do ser se protegeu para sempre contra toda convocação surpreendente”. (Aqui se explicaria o recurso ao apelo, à eleição, ao segredo e ao sacrifício, enfim a tudo o que se liga à cena abrahâmica em K, L ou D). D inventa a fórmula “pouco traduzível”: “*tout autre est tout autre*”. Esta, aliás, responde a L, e talvez seja preciso ver aí, paradoxalmente, uma contaminação de todo enunciado puro sobre a alteridade.¹⁷⁶ “Emajusculação” do Outro, encenação furtiva do outro do outro, a fórmula produz ainda um eco, um trava-língua que tende a dificultar na pronúncia a auto-evidência da convocação do “outro”, do retorno ao outro “como tal” ou, se se pode dizer, ao “próprio outro”. O outro é “reconhecido como outro

¹⁷² Aristóteles. *A ética*. Op. cit. p. 175.

¹⁷³ In: *L'écriture et la différence*. Op. cit.

¹⁷⁴ Raul Antelo não hesita em fazer dos dois termos sinônimos, mas não sem acrescentar a tradução (“Futuridade”. In: *Condição humana e modernidade no Cone Sul. Elemento para pensar Brasil e Argentina*. Org. Héctor Ricardo Leis; Caleb Faria Alves. Florianópolis: Cidade Futura, 2003. p. 18).

¹⁷⁵ Derrida já notava em “Violence et métaphysique” que não há conceito de “Outrem” (*L'écriture et la différence*. Op. cit. p. 154 sq).

¹⁷⁶ “‘*tout autre est tout autre*’, ai-je un jour répondu à Lévinas, et je dirai plus tard peut-être les enjeux peu maîtrisables de cette formule peu traduisible et peut-être perverse” (“Abraham, l’Autre”. Op. cit. p. 22). O que “está em jogo” talvez já se anuncie naquilo que escapa à “mestria” (*maîtrise*). A perversidade da fórmula poderia ser que, lido em outro sentido, o enunciado não pára um retorno ao mesmo, ou um “- + - = +”.

todo outro”, mas como “todo outro é totalmente outro”, “um conhecimento ou um reconhecimento não basta”¹⁷⁷.

Vamos então ao que nos parece como o mais urgente, no limiar de outro ato, lá onde o ato falha, a mais de um título, como um “act of literature” ou como um “título” costuma se abismar em literatura (este estanho “costume” com o qual o título raramente se contenta). Vamos escutar um instante B, naquilo que diz de modo lapidar, e com o qual se deve provavelmente começar toda abordagem de um ato de hospitalidade a D. Quando se perfila a pretensão de algum “*j’acte Derrida*” [jak(t)derida]. Sobretudo se o tema é “ético” e trazido de uma maneira por vezes compulsivamente temática. Enquanto D insistia na necessidade de “acrescentar um fio novo”¹⁷⁸, B puxa o fio da possibilidade de alguns recursos. Primeira advertência:

a desconstrução não pode propor uma ética. Se o conceito de ética, como todos os conceitos, vem a nós, como não poderia deixar de fazê-lo, da tradição que passou a ser chamada de “metafísica ocidental”, (...) então a “ética não poderia deixar de ser um tema e um objeto da desconstrução, um tema para ser desconstruído, mais do que admirado ou afirmado, não podendo, portanto, jamais ser simplesmente assumida ou afirmada pela desconstrução. A demanda ou o desejo por uma “ética desconstrucionista” são, nesse sentido, fadados à frustração. (...)”¹⁷⁹

Mas, se a “desconstrução desconstrói a ética”, por outro lado, “*algum* sentido de ética ou do ético, algo de arquético, talvez sobreviva à desconstrução ou venha à tona como sua origem ou recurso. A desconstrução não pode ser ética não pode propor uma ética, mas a ética poderia, ainda assim, fornecer uma *pista* privilegiada para a desconstrução e a desconstrução

¹⁷⁷ Em *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine* (Paris: Galilée, 1996), esclarece Derrida: “La promesse dont je parle, celle dont je disais plus haut qu’elle reste menaçante contrairement à ce qu’on pense en général de la promesse) et dont j’avance maintenant qu’elle promet l’impossible mais aussi la possibilité de toute parole, cette singulière promesse ne livre ni ne délivre ici aucun *contenu* messianique ou eschatologique. Aucun salut qui sauve ou promette la salvation, même si, au-delà ou en deçà de toute sotériologie, cette promesse ressemble au salut adressé à l’autre, à l’autre reconnu comme autre tout autre (tout autre est tout autre, là où une connaissance ou une reconnaissance n’y suffit pas), à l’autre reconnu comme mortel, fini, à l’abandon, privé de tout horizon d’espérance” (p. 128).

¹⁷⁸ Ver a citação supra de *A farmácia de Platão*.

¹⁷⁹ Bennington, Geoffrey. “Ética e desconstrução”. In: *Desconstrução e ética. Ecos de Jacques Derrida*. Op. cit. p. 9.

poderia proporcionar uma nova forma de se pensar alguns dos problemas tradicionalmente propostos pela ética”.¹⁸⁰

Não será descabido confrontar e versar, no verso da “lógica da visitação”, sobre uma ética da revisitação ou, dito de outro modo, da releitura. Esta é, inclusive, para D, a única chance de pensar, com D, um “bom leitor” ou, em todo caso, numa definição do “mau leitor”, e, mais geralmente:

Na medida em que ainda o ame, advirto então a impaciência do *mau* leitor: chamo ou acuso assim o leitor amedrontado, apressado de se resolver, decidido a se decidir (para anular, dito de outro modo trazer de volta para si (*ramener à soi*), quer-se assim saber de antemão o que esperar (*à quoi s’attendre*), quer-se prever (*s’attendre à*) o que aconteceu, quer-se prever (*s’attendre*). Ora, é ruim, do ruim não conheço outra definição, é ruim predestinar sua leitura, é sempre ruim predizer (*présager*). É ruim, leitor, não gostar mais de voltar atrás.¹⁸¹

P.R.: Hipótese plausível, a partir deste trecho: não há outra coisa, em “D”, a não ser uma ética da leitura. (De fato, lemos no final de *Memórias para Paul de Man*: “Tras haber releído mi texto, imagino que para algunos parecerá que he intentado, a fin de cuentas, y a pesar de todas las protestas o precauciones, proteger, salvar, justificar lo que no merece ser salvado. Pido a estos lectores, si todavia tienen interes en la justicia y el rigor, que se tomen el tiempo de releer con la mayor atención posible”¹⁸²). Uma ética da leitura consistente, ou da releitura, inclusive, nem se oporia mais a uma insaturabilidade do contexto, seria até o contrário¹⁸³. Mas então seria também outra coisa que uma “ética”: sem pré-destinação, sem

¹⁸⁰ Bennington, Geoffrey. “Ética e desconstrução”. In: *Desconstrução e ética. Ecos de Jacques Derrida*. Op. cit. p. 10.

¹⁸¹ “Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 8. Derrida enfatiza a possibilidade de ouvir na locução reflexiva “*s’attendre à*” (esperar, estar pronto para, prever etc.) um “esperar a si mesmo”, isto é, o mesmo e não o outro. O jogo desta locução retorna num livro posterior: *Apories. S’attendre aux limites de la vérité*, o que quer dizer não só prever os limites da verdade como lá esperar-se.

¹⁸² Derrida, Jacques. *Memórias para Paul de Man*. 2. ed. Trad. Carlos Gardini. Barcelona: Editorial Gedisa, 1998. p. 237.

¹⁸³ Estas injunções se tensionam, até, “Em direção a uma ética da discussão” (*Limited Inc*. Op. cit.). A estrutura mesma do contexto requereria uma “dupla escrita”. “Esse último conceito, embora diga somente ‘dois’ em lugar de ‘múltiplo’, permanece mais geral, dir-se-ia, classicamente, ‘fundamental’. Designa uma espécie de divisibilidade irreduzível e ‘quase transcendental’, como disse alhures, da escrita ‘desconstrutiva’. Deve inevitavelmente partilhar um limite dos dois lados e continuar (até certo ponto) a respeitar as regras daquilo mesmo que ela desconstrói ou de que ele expõe a desconstrutibilidade. Logo, faz sempre um duplo gesto, aparentemente contraditório, que consiste em aceitar (em certos limites), isto é, nunca aceitar totalmente, o dado

presságio, com esta volta, volta atrás. Voltar-se para quê, em di-reção a quê? Qual a retidão desta volta? Uma retidão “revolutada”, como diz S¹⁸⁴? Uma resposta sem resposta nos espera (final do ato 3).

Revisitar, reler, sem esperar (a si mesmo).

Teremos relido o suficiente?

Como maus leitores, apostamos que esta repetição da leitura, da visitação (mas quem visita quem na leitura?) transforma todas as figurações da cena de hospitalidade¹⁸⁵ em cena de assombração (*hantise*), de obsessão (*hantise*), de receio (*hantise*).

de um contexto, seu fechamento e sua firmeza. Mas sem essa tensão ou sem essa contradição aparente, faz-se alguma coisa uma vez? Muda-se alguma coisa alguma vez?” (p. 208-9). De modo que, se a incondicionalidade é o que transcende todo e qualquer contexto, ela “só se anuncia como tal na *abertura* do contexto” (p. 209, percebe-se então a importância desta palavra de “abertura” e as entradas que ela poderia proporcionar... se for possível adentrá-la como uma abertura para um dentro ou um fora absoluto). Mais adiante: “A estrutura assim descrita supõe ao mesmo tempo que só haja contextos, que não *exista* nada além do contexto, como disse freqüentemente, mas também que o limite do quadro ou a borda do contexto comporta sempre uma cláusula de não-fechamento” (Idem, procuraremos evocar no último ato esta cláusula no que diz respeito ao estatuto de ficção da literatura e à sua “relação” com o “ético”, se houver). “O exterior penetra e determina assim, o dentro (...)”. Queremos ainda sublinhar a seguinte parte subsequente, por razões que saltarão aos olhos e que dificultaria acusações simplificadas de uma entrega à alteridade ingênua, irresponsável, etc.: “Essa incondicionalidade define também a injunção que prescreve desconstruir. Porque sempre hesitei em caracterizá-las em termos kantianos, por exemplo, ou de modo mais geral, em termos éticos ou políticos, quando isso teria sido tão fácil e me teria evitado tantas críticas, também elas muito fáceis? Porque essas caracterizações parecem-me essencialmente associadas a filosofemas que exigem questões desconstrutoras. Uma outra linguagem e outros pensamentos buscam-se através dessas dificuldades. Essa linguagem e esses pensamentos, que são também novas responsabilidades, inspiram-se um respeito [*as “coisas do peito”*] com o qual, o que quer que custe, não posso nem quero transigir” (p. 209-210).

¹⁸⁴ Ou como Marcos Siscar retoma e “revoluta” de Derrida. Jacques Derrida. *Rhétorique et philosophie*. Paris: L’Harmattan, 1998. p. 71.

¹⁸⁵ Há um passo entre o “esperar a si mesmo” e o que chamamos de a “cena” de hospitalidade radical derridiana – confessamos, sem poder determinar todos os elementos, atores e locais de uma tal cena, mas somente como algo que retorna, familiar e não familiarmente, um certo obscuro “puro”, se é possível dizer, dentro da cena. Passo (*pas au-delà*, como diz Blanchot: passo além e negação) que faz tremer (abusaremos da expressão) até a preferência heideggeriana e todo um pensamento filosófico. Mas primeiro, é preciso ressaltar que não é alheia, a análise da hospitalidade incondicional, à resistência a uma “certa interpretação apropriante (...), talvez mesmo uma política da hospitalidade, uma política do *poder* quanto ao hóspede [*l’hôte*: anfitrião e/ou hóspede, dupla acepção que esta última palavra em português comportava mas que caiu em desuso], quer seja ele o que acolhe (*host*) ou o acolhido (*guest*). Poder do hospedeiro sobre o hóspede [*de l’hôte sur l’hôte*: se a tradução aqui usada da versão brasileira do *Adieu...* não coloca dúvida sobre quem domina quem, o que parece conforme ao sentido do texto, resta todavia toda a inversão que se propõe, por exemplo, por Klossowski em *Les lois de l’hospitalité*. (Paris: Gallimard, 2001. p. 109-113)]. O *hosti-pet-s*, é o ‘senhor do hóspede’, diz Benveniste a respeito de uma cadeia que ligaria, como dois poderes soberanos, a hospitalidade à ipseidade” (*Adeus a Emmanuel Lévinas*. Op. cit. p. 35). Além disso, seguindo ainda Lévinas, a ipseidade do esperar a si mesmo desta “interpretação” ou “política” da hospitalidade, é correlata da maiêutica que domina o pensamento filosófico (como o “que me revela somente aquilo de que sou capaz”, Idem), que a ética interrompe a partir do *acolhimento*. Se Derrida não segue Lévinas sempre em todo lugar, longe disso, está, contudo, aqui uma forte analogia para colocar uma questão suplementar quanto à pressuposição ou à preferência do *aqui* em *Sein und*

(Conforme prometido, eis o verbete ou *link* “*Habitar*” dos *Imateriais*:

(...) habitar, é o que um sujeito faz, decide ou “age” menos, não é uma ação. Não habito a não ser no afastamento, única maneira de pensar que a escritura, a memória, a linguagem dão a habitar, dão-lhe lugar privando-me. São somente os lugares onde projeto ir ou retornar contigo. Assombração/obsessão/receio (*hantise*) do retorno (*revenir, revenance*), do caminho circular, do anel, da odisséia. Diferença entre assombrar e habitar?¹⁸⁶)

Zeit: “Sua pressuposição, a saber que se parta d’aquí, comanda a axiomática que, no início de *Sein und Zeit*, justifica a “primazia ontico-ontológica” do *Dasein*, o ponto de partida ‘exemplar’ da analítica existencial no *Dasein* enquanto *este* poder de questionamento que *nós* somos, nós *aquí*, que podemos pré-entender o ser, compreendê-lo pré-ontologicamente, prever, prevermos [*nous attendre, nous attendre-à*, expressões, vale lembrar, em que há, literalmente, um “esperar a si mesmo”, podíamos dizer “prever-nos”], e entender-nos” (*Apories*. Op. cit. p. 99).

¹⁸⁶ “Jacques Derrida: Épreuves d’écriture”. Op. cit. p. 275.

ATO II

Da epígrafe ao dom do poema

Abandonemo-nos mais um instante a esta suposição, que será preciso depois complicar, do modo mais catastrófico possível: estamos tratando de uma epígrafe¹⁸⁷, a qual é sempre, embora não somente: 1) uma espécie de epigrama, isto é, uma espécie de poema; 2) uma espécie de convite, e, portanto, de resposta, de promessa – e de dom¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Já indicamos no primeiro ato algumas das razões pelas quais isso precisa ser “posto” como hipótese.

¹⁸⁸ Estes termos não são equivalentes, mas reenviam um ao outro de modo crônico, ou, melhor, anacrônico, já que somente uma anacronia (crônica) poderia explicar que um remeta ao outro sem a ele se reduzir, ou ainda, que um *afete* (num sentido que aparecerá a seguir) o outro de modo que este não possa simplesmente “responder”, “prometer”, “convidar”. Tampouco são os únicos e talvez nem sejam os mais importantes conceitos para a melhor abordagem da “frase”, que, evidentemente, não é uma simples frase. São, então, apenas entradas ou limiares para outra coisa (o que seus nomes dizem também), a saber, se possível, alguns traços desta relação talvez sem relação entre literatura e ética, a qual, como sugerimos, não se dá sem desvios. Se houver nesta “frase”, como o indicam em parte alguns dos elementos do seu contexto, algum “recurso” ao “ético”, quando não ao político, pode se pressentir, no jogo dos nomes encenados (“hospitalidade”, “poético”, e, porque não, “ser”) e dos que nos evocaram (epigrama, poema, convite, resposta, promessa) de início desde o lugar de nos chegaram (a epígrafe), os sintomas de uma necessidade ética e, ao mesmo tempo, do seu diferimento, até mesmo de sua impossibilidade. Marcos Siscar adverte sobre uma demanda humanística feita a Derrida “à guisa de leitura” e à qual poderia, em certo sentido, estar respondendo, na “tematização intensa, a partir nos anos 1980, nos textos de Derrida, de questões de ética, de justiça, de política”, interpretável, “se quisermos”, “como maneira de resolver sua relação com o segredo e com a culpa, refazendo assim, à sua revelia, a cena abraâmica” (*A literatura como desconstrutível da desconstrução*. Texto (mimeo) de conferência no “Seminário Crítica e Valor – homenagem a Silviano Santiago”, realizado de 02 a 06 de out. 2006, na Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro. p. 2). Aqui já se dão a ver outras palavras, conceitos ou mais-que-conceitos (segredo, culpa) supostos na cena de hospitalidade que é também “abraâmica”. Não seria tão árduo mostrar que os termos aqui colocados a título de suposição se sobrepõem e se revezam na programação discursiva, certamente para dar lugar a outros, que não tardam a aparecer, como assombrações não menos sintomáticas (e irredutíveis) no que diz respeito ao “ético”, em qualquer sentido. Por exemplo, lê-se em “Em direção a uma ética da discussão” (*Limited Inc.* Op Cit.) (são alguns dos primeiros parágrafos de uma resposta a Gerald Graff sobre os debates gerados pela análise de Derrida das teorias dos atos de fala nos anos 70-80): “Tenho razão em insistir, antes mesmo de começar, sobre o debate, sua possibilidade, sua necessidade, seu estilo, sua ‘ética’, sua ‘política’? O senhor bem sabe e numerosos leitores foram sensíveis – isso, o que se passou há mais de dez anos em torno de *Sec* e *Limited Inc.*... concernia antes de mais nada a nossa experiência da violência e da relação com a lei – em toda a parte, sem dúvida, mas de modo imediato na maneira como discutíamos ‘entre nós’, no meio acadêmico. Dessa insolvência, tentei então dizer algo. Tinha tentado, ao mesmo tempo, fazer algo”. Antes de prosseguir com a citação, é bom frisar que se o “fazer” e o “dizer” são tentativas “simultâneas” (“ao mesmo tempo”), elas não se limitam a remarcar no “dizer” uma série de intencionalidades que possam acompanhar o dito, ou efeitos que decorrem do uso da palavra, mas se indica ainda “algo” mais, por exemplo todas as condições e incondicionalidades que sobredeterminam o dizer, ou, melhor, o “discurso” (ou, como foi dito, “sua possibilidade, sua necessidade, seu estilo, sua ‘ética’, sua ‘política’”). Evando Nascimento retraça a trajetória do que está em jogo no “redimensionamento” da teoria de Austin por Derrida e do debate subsequente (Cf. *Derrida e a literatura. “Notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 2. ed. Niteói, EduFF, 2001. p. 149-164). Derrida continua: “Voltarei a isso nas minhas respostas. Atenho-me aqui a referir uma espécie de contrato amigável entre nós: é, bem entendido que esta republicação e nossa troca devem ter, antes de mais nada, o sentido de um convite dirigido a outros, no curso de uma discussão aberta e por vir. (...) Além desses conteúdos teóricos ou filosóficos, o que mais conta para mim, hoje, são todos os sintomas que esta ‘cena’ polêmica pode ainda oferecer para ler. Estes sintomas convidam a decifrar as regras, as convenções, os usos que denominam o espaço acadêmico e as instituições intelectuais nas quais debatemos e nos debatemos. Com ou sem sucesso, com um sucesso sempre desigual, estas leis ‘contêm’ e, pois, traem todos os tipos de violência...” (p. 150). Os sublinhados (nossos, é claro) apontam, cremos, para o campo de forças do “dizer/fazer”. Onde, igualmente, desde os seus primeiros gestos, a cortesia de um ato de

Dupla suposição que, de certa maneira, colige também traços de/para uma resposta (sem “resposta”) à questão “O que é uma epígrafe?”. Esta parece se impor, primeiro, simplesmente porque “Um ato de hos...” não só nos chegou como epígrafe, como tomamos a liberdade de relocá-la aqui acima, como a “nossa” epígrafe, que se tornou tema ou refrão de algo que não pode reprimir alguma pretensão à tese¹⁸⁹.

Questão que, contudo, não deixaria de ser afetada por *esta* epígrafe: como ato de hospitalidade, o qual só pode ser poético, a epígrafe pode ser deslocada até onde a hospitalidade que “recebeu” não se resume à acolhida de uma epígrafe como tal, devendo agora responder ao “poético” (se for possível e acertado usar toda esta nomenclatura do dever e da resposta no que diz respeito ao poético e à hospitalidade). Onde a questão não recebe mais a resposta “a domicílio”, fosse este a primeira, separada e mais poética página de um livro, por exemplo. Onde a forma-questão “o que é” (como D costuma pontuar no que tange à disposição ontológica do saber na “metafísica/filosofia”) não abre a casa do próprio para a resposta, em virtude, justamente, das implicações in-domésticas de “poético”, as quais já podemos intuir (desde o final do primeiro ato) da disjunção entre a presença absoluta anunciada em “só pode ser” e a aporia de in-apresentabilidade do “poético”¹⁹⁰.

hospitalidade (uma questão ou um resposta, por exemplo, está sempre submetido ao desafio de “ser” mais do que cortês “por cortesia”. Mas onde, também, “deve” intervir o “poético”, sendo que este não poderia ser totalmente estranho ao discurso, porém devendo manter uma não-relação com ele. Entre o analítico e o poético, Certeau (que na verdade está falando de *psicanálise*, mas vale, do ponto de vista de uma inserção institucional, para toda análise) vai propor uma distinção muito exigente, que nos obriga a repensar o “poético” em Freud, sem “nada” à guisa de fundamento, mas também em Derrida, onde nos chega como injunção de invenção no *corpo a corpo* com a língua.

¹⁸⁹ “Nossa” epígrafe já era epígrafe de Anne Dufourmentelle que a teria citado de uma das aulas (inéditas) de Derrida sobre a hospitalidade de 1996. Se a epígrafe escapa, em parte, ao domínio dos direitos autorais e não pode, seria absurdo, ser disputada a “autoria” da *epígrafe* (veremos isso de outro modo abaixo), ela se torna singular, diferencialmente, pelo texto que a cita, pelo texto que ela incita. Não podemos testemunhar do “pertencimento” ou não ao autor atribuído, se bem que esta “tese” é a tentativa de um tes(e)temunho da máquina singular, digamos, a que ela refere, ou da referencialidade ético-poética que ela põe em cena, mesmo fora de cena, alguns diriam obscena. No entanto, pudemos ver que algumas linhas citadas previamente, de outros textos, se aproximavam quase que literalmente da letra desta epígrafe, o que, restando alguma dúvida ou para quem precisasse da comprovação de autoria, mostraria a inocuidade de uma apocrifia aqui.

¹⁹⁰ Estamos nos referindo à aporia da tarefa do “poético” como aquilo que deve “interromper a relação com a determinação *apresentável* e, simultaneamente, manter uma relação *apresentável* com a interrupção e com aquilo que ela interrompe”, conforme mencionamos acima.

Acompanhemos então alguns dos fios que tal suposição alinhava a partir da condição (1) epigramática/poemática, (2) convite e/ou visitológica (abrindo para a “questão” da resposta, da promessa e do dom), do nosso enunciado. Ou, para dizê-lo esquematicamente, em algumas (re)dobras (*re-plis*) remarcáveis entre o lugar da epígrafe em geral, entre *esta epígrafe* e “Um ato de hospitalidade só pode ser poético”.

Entreato 1: da epígrafe ao epigrama

Evidentemente, passar, quase que paronomasicamente, da epígrafe ao epigrama e deste ao hiperônimo “poema” encorre imediatamente em problemas gerais, de gênero: uma epígrafe pode citar um poema, uma frase poética, mas isso não ocorre sempre, e a probabilidade é que, no mais das vezes, tal frase, tal enunciado ou tal trecho de texto não seja tirado de um poema, de um livro de poesias, de um escrito de um poeta. Mas lá onde uma evidência dita esta lei do gênero (“Não misturar os gêneros. Não misturarei os gêneros”¹⁹¹), outra alucina, na estrutura da epígrafe, algo como um enxerto poemático: disposição diferenciada na página branca, importância ou encenação quase soletrada das palavras, ar de verso livre... Não raro, pois, a epígrafe, quer seja um verso ou uma frase com alguma força poética, quer não (uma asserção surpreendente, uma interrogação marcante de um pensador, a lógica incomum de um filósofo, um discurso a ser contestado, etc.), apresenta-se *como* um poema.

Alguém pergunta então, sem desmentir: o poema não se apresenta, ele mesmo, *como* um poema, obedecendo assim a uma lei do gênero do qual faz e, através deste *como* (de suas repetições gestuais ou reproduções na produção), não faz totalmente *parte*? (O que significaria, por exemplo, que o poético, e até mesmo o “poemático” não se limita absolutamente à fronteira de gênero, a um lugar generalizado). Questão anterior ainda: mas, afinal, a que gênero pertence a epígrafe, se ela se aloja em inúmeros gêneros e se é que

¹⁹¹ Citado anteriormente.

pertence a algum? Não é ela paratextual, parergonal? (Com “paratextual” não se entenderia apenas os elementos que enquadram, mais ou menos acessórios, o texto, e lhe dão em grande parte, a sua legitimidade, como também um “fora do texto” não querendo dizer exterioridade pura ao texto, mas antes “texto que não é somente texto”, de um só “tecido”).

Sustentemos, em termos apenas um pouco mais cautelosos, que uma estrutura poemática, sem se confundir totalmente com a do poema em sentido estrito, organiza o espaço da epígrafe, que podemos agora chamar de epigrama.

(Não esperemos, com isso, um “organon”, uma situação “epigramática” da epígrafe na ordem dos poemas, como diz R¹⁹². “Um ato de hospitalidade só pode ser poético” não só não pertence a uma ordem dada, como desorganiza o hábito mesmo do organon – e o “ato”, o agente, o efeito... –, não deixando, em seu devir-epigramático, a epígrafe em paz).

Um recurso a esta equivalência pode, no entanto, abrir um campo muito grande e intranquilo de questões. Isso não é absolutamente novo, este espaço já foi trilhado outras vezes, talvez inúmeras e imemorais, redargüir-se-á – e, de fato, a epígrafe já seria de certa maneira uma “trilha”¹⁹³, um trajeto percorrido, inclusive mais de uma vez: é a condição de sua chegada. Palavra já “trilhada”, triturada ou recortada, não é certo, porém, que não reserve sempre algumas surpresas em seu espaço reservado.

Urgiria retomar tais pistas, ao menos as que nos soem mais relevantes. Antes, porém, se falamos há pouco em dobras e redobras (*replis*), não era sem lembrar que *esta* epígrafe dizia, indiretamente, algo da epígrafe. Se por definição uma epígrafe nunca foi destinada a ser epígrafe, toda epígrafe diz algo sobre a epígrafe, ao menos sobre o tornar-se epígrafe, e talvez

¹⁹² Num texto que comenta *Os nomes da história*, chamado “Poética do saber”, Jacques Rancière advertia: “La poétique d’Aristote, c’était, au fond, la tentative de règlement radical de ce trouble de la pensée: plus de contre-poème philosophique mais une philosophie qui met le poème à sa place en lui donnant ses lois ‘propres’, ce qui est plus simple et plus radical que d’exclure les poètes. La poétique du savoir revient sur cette opération, elle retourne à la torsion platonicienne: le poème contre le poème. Ce qui est aussi une définition possible de la littérature: le poème qui défait toute légalité dans l’ordre des poèmes, tout partage légitime des discours” (Publicado na revista *La main de singe*. n. 11&12, 1994. Disponível em: www.multitudes.samizdat.net/article1876.html).

¹⁹³ Carvalho, Luiz Fernando Medeiros de. “Trilhas da desconstrução”. *Cenas derridianas*. Op. cit.

só o faça indiretamente – por um desvio, uma volta, um descaminho, um seqüestro, de que ela mesma é o sinal apagado.

Esta epígrafe (“Um ato de hos...”) não se contenta em comentar, em analogia à hospitalidade (de cujo ato uma epígrafe testemunha de antemão), a epígrafe em geral: ela pode ainda invocar interpretações por essência ilimitadas, uma vez que um ato de hospitalidade não só a recebe e é sua condição (*esta* epígrafe antecipava, sem prevê-lo, o ato epigramático), como era predestinado ao poético, isto é, à invenção e, logo, à não-predestinação.

Estrutura poemática, provavelmente, no entanto duplamente problemática, para dizer o insuficiente mínimo. Para começar, em função da sua posição liminar: dentro e fora do texto, nem dentro nem fora.

(“Um ato de hos...” repete sua cena neste intervalo: no espaço distendido e indecível do “ser poético” de “um ato de hospitalidade”, ou seja, quando o que se diria pertencer ao domínio da “vida”, do “atual”, do “prático” (a hospitalidade em ato) se define pelo “poético”, invenção que deve lidar com a língua, a despeito de não “estar” nela).

Pelo, como dissemos, seu espaço separado, reservado, no livro, no texto, a epígrafe é sem dúvida uma conviva especial (se for uma ou simplesmente uma), para a qual o texto é voltado e a qual olha o texto (“*Ça me regarde*”¹⁹⁴). É verdade que um texto pode nunca vir a “tratar” da epígrafe, de seus temas. Da mesma forma, uma epígrafe pode trair o texto, desmenti-lo, voltar-se contra ele. Assombrá-lo, enfim, já que o habita – sem ser absolutamente seu residente – e em todos os sentidos: pista de investigação, presa de uma caça, obsessão... Um outro tão próximo que, tendo (res)surgido uma vez, será capaz de ressurgir outras, para iluminar ou para pôr a casa em chamas (para dizer o que poderia ser uma epígrafe

¹⁹⁴ *Spectres de Marx*. Op. cit. p. 214. Uma epígrafe testemunha não apenas de um ato de hospitalidade mas de uma hospitalidade aos espectros, e seria melhor dizer, como o faremos adiante, marca sempre uma assombração.

cartesiana¹⁹⁵). Ela é *guest*, *host*, e “*g-host*”¹⁹⁶, indício de uma inesperada parasitagem que uma gentil cena de hospitalidade queria hospedar no afago de seu lar.

Não é ocioso lembrar que epigrama diz também a sátira e o poema satírico¹⁹⁷. O tom satírico poderia suscitar, inclusive, um suplemento “desneutralizante”, digamos, do “poético”, de seu lugar reservado. No entanto, é bom frisar que, por razões estruturais, tal suplemento não se fecha no circuito de uma intencionalidade, da qual a sátira ou a paródia seriam, contudo, a marca¹⁹⁸. Pois, justamente, a epígrafe é o texto de outro ou uma textualidade outra¹⁹⁹, ainda que não totalmente desvinculável do texto “continente”. (“O tom satírico” seria mais picante do que nunca: não idêntico a si, nem absolutamente controlável e oferecido ao primeiro olhar). Seria talvez preferível dizer do texto “litoral”, uma vez que a epígrafe passaria a ser, a mais de um título e em mais de um lado da fronteira, também sinal de *incontinência*. Pertinente e impertinente.

¹⁹⁵ Evocada mais adiante.

¹⁹⁶ A invenção é de J. Hillis Miller em seu famoso “O crítico como hospedeiro” (em português: In: *A ética da leitura. Ensaios 1979-1989*. Trad. Eliane Fittipaldi, Kátia Orberg. Rio de Janeiro: Imago, 1995).

¹⁹⁷ É oportuno salientar em “sátira” as acepções etimológicas de “oferenda” (de vários frutos a Ceres) – próximas do epitáfio blanchotiano que evocaremos mais adiante – e de “mistura de prosa e verso”, as quais caem muito bem ao lugar ou ao endereço da epígrafe.

¹⁹⁸ É uma das visadas da crítica dirigida por Antoine Compagnon aos detratores da intencionalidade no *Demônio da teoria: literatura e senso comum*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão; Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. Quanto à “estrutura do suplemento”, a evocaremos a seguir. Blanchot, sobre a ironia: “E se a ‘possibilidade’ da escritura está ligada à ‘possibilidade’ da ironia, entendemos porque uma e outra são sempre decepcionantes, não podendo ser reivindicadas, excluindo toda mestria (*maîtrise*)” (Cf. Sylviane Agacinski) (*L’écriture du désastre*. Op. cit. p. 60).

¹⁹⁹ Isso independeria da verdade, da autenticidade da epígrafe. Não falta quem tenha epigrafado seu texto com frases de livros inexistentes, como, por exemplo, José Saramago. Lemos em *Historia do cerco de Lisboa* (São Paulo: Cia. das Letras, 1989) em página sem número: “Enquanto não alcançares a verdade, não poderás corrigi-la. Porém, se não a corrigires, não a alcançarás. Entretanto, não te resignes. *Do Livro dos Conselhos*. ” Há também em *Todos os nomes* (São Paulo: Cia. das Letras, 1997) um *Livro das Evidências* não menos forjado e com epígrafe inegavelmente relacionada ao romance, certamente paródica, porém indecidivelmente “verdadeira” no que diz. Mas há as epígrafes “verdadeiras”, uma da *República* (“Que estranha cena descreves e que estranhos prisioneiros, São iguais a nós. Platão, *República*, Livro VII”) e outras em *O ano da morte de Ricardo Reis* (São Paulo: Cia. das Letras, 1988) especialmente interessantes para nós: “*Sábio é o que se contenta com o espetáculo do mundo*. Ricardo Reis”; “*Escolher modos de não agir foi sempre a atenção e o escrúpulo da minha vida*. Bernardo Soares”; “*Se me disserem que é absurdo fallar assim de quem nunca existiu, respondo que também não tenho provas de que Lisboa tenha alguma vez existido, ou eu que escrevo, ou qualquer cousa onde quer que seja*. Fernando Pessoa”. Vemos desenhar-se, aqui, o lugar, o enunciado, o anunciado de uma ética, lá, o de uma paródia. Lugares éticos ou da impossibilidade ética: onde o paródico, intencionalmente ou não, eticamente ou não, desautoriza uma ética.

(Como a literatura: pertinência impertinente, impertinência pertinente, nas palavras de B²⁰⁰).

Não é excluído, digamos de modo ainda muito visível, que, no jogo de olhares intencionais ou não entre os autores e leitores da epígrafe e do texto litoral, se perca de vista *n* questões, *n* subversões ou perversões, *n* suplementos, ou, mais simplesmente, que a epígrafe possa abalançar-se ou abalançar toda a estrutura do objeto que se oferece ao olhar autoral ou “leitoral”. Até perder os sentidos, o CEP satírico, ou as leis da hospitalidade (no hábito de epígrafe, no estranho *ethos* que ela configura²⁰¹).

Entreato 2. Litorais epigramáticos

A epígrafe (se) divide (n)o literal e (n)o litoral. Entre os litorais.

Hipótese difícil, sem bordas (não sem caminhos ou trilhas). Por isso mesmo, dissesse talvez D, o lugar mesmo, o único, de uma hipótese.

Estamos apenas na margem, na praia, na *shore* desta epígrafe, que é, ela mesma, limiar, soleira, patamar. Ela aborda a acolhida e reenvia para outro limiar – o “poético”. Será o caso de anexar-lhe um texto, um continente, que ela decoraria, que a criticaria ou colonizaria, que ela condensaria como um emblema, na melhor das hipóteses um emblema sem exemplo? Nestas “paragens”, como D já escreveu, queríamos oferecer-lhe um prefácio – que, inevitavelmente, tomará a forma de um posfácio, um prólogo, um epílogo.

(D afirma na introdução sem título dos “Envios”: “Vocês poderiam ler estes envios como o prefácio de um livro que eu não escrevi”²⁰². D já duvidou da possibilidade, no prefácio, de mostrar uma origem ou o verdadeiro rosto do texto ou do livro, por ser protocolar

²⁰⁰ Jean Bessière. Seminário na Universidade da Sorbonne Nouvelle, Paris 3.

²⁰¹ Veremos Jean-Luc Nancy falar, a respeito de Derrida via Freud, de um “*ethos unheimlich*”. Contradição, paradoxo inevitável e risco de ethologização ou familiarização do estranho?

²⁰² *La Carte Postale*. Op. cit. p. 7.

ou por estar fora do texto²⁰³. Aqui, dado um passo interpretativo, o prefácio, não sendo o de um livro existente, seria epígrafe ou epigrama para outro texto ou o texto de outro, para o qual acena – para o qual não há ainda autor, “fundador”?).

Ou, como se não pudéssemos muito mais do que isso, gostaríamos de oferecer algumas outras epígrafes que iluminassem esta. Outras como estas que nos escolheram na extensão de mar que também são os *parages*, trazidas até “nossa” epígrafe e enviando-lhe os seus sinais, trocando léxicos e clarões: “Aparentemente fortuita, a ocorrência de cada vocábulo viria cruzar, nestas paragens, o acaso e a necessidade: clarão (*lueur*) breve, abreviação de uma assinatura apenas esboçada, tão logo apagada, um nome a quem não sabemos atribuir, a que autor ou a que língua, a uma ou à outra”²⁰⁴. A esta luz respondia ou guiava, seis páginas antes, este farol: “Mas as ficções [D está falando das narrativas de B] continuavam para mim inacessíveis, como mergulhadas numa bruma em que me alcançavam fascinantes clarões (*lueurs*), e por vezes, mas em intervalos irregulares, a luz de um farol invisível na costa”²⁰⁵.

Nestas paragens não é tão fácil “oferecer”. Ou será preciso repensar o dom de maneira incisiva: o que significa oferecer uma epígrafe (quanto mais uma epígrafe assinada pelo mesmo autor que se quer presentear)? Seria como dar um corte, um recorte (como a incisão “do rastro cortante, a decisão de cada leitura”²⁰⁶)? Dar ao outro as suas próprias cicatrizes? Fazer da cicatriz um dom? Mas é possível dar outra coisa, se o dom radical deve desaparecer (“– Sim, o ferimento está aí, lá. Haveria outra coisa, a não ser o vestígio de um ferimento? E

²⁰³ Cf. Evando Nascimento. *Derrida e a literatura*. Op. cit. p. 185.

²⁰⁴ Trad. Nossa: “Apparemment fortuite, l’occurrence de chaque vocable viendrait croiser, dans ces parages, et le hasard et la nécessité: lueur brève, abréviation d’une signature à peine esquissée, aussitôt effacée, un nom dont on ne sait plus à qui il revient, à quel auteur ou à quelle langue, à l’une ou à l’autre” (“Introduction”. *Parages*. Op. cit. p. 17).

²⁰⁵ Mais les fictions me restaient inaccessibles, comme plongées dans une brume d’où ne me parvenaient que de fascinantes lueurs, et parfois, mais à intervalles irréguliers, la lumière d’un phare invisible sur la côte. Idem. p. 11.

²⁰⁶ Já citado acima (introdução da *Farmácia de Platão*).

outra coisa que jamais tenha ocorrido? Você conhece uma outra definição do acontecimento?
/ – Mas nada é mais ilegível do que um ferimento também”²⁰⁷)?

No pré ou pós-face-a-face destas epígrafes, com se viu, mas de modo breve, apagado e irregular, o nome de autor e a assinatura lançam intermitentes clarões nos litorais epigramáticos. Quem é o “autor” *de uma epígrafe*? Ou, para sobrescrever no título de F (tratar-se-á, em breve, de títulos), o que é o autor *de uma epígrafe*?

Pois, retomando o fio “poemático”, se não há, aparentemente, muitas dúvidas quanto à autoria de um poema, a não ser nos termos de um debate clássico sobre escritos anônimos, heteronímia ou plágio, um problema suplementar se põe de modo singular no que tange à epígrafe. Problema independente, ao contrário disso o realçaria, da presença ou não de um nome de autor abaixo do exergo, como se costuma fazer, mas que frequentemente também se omite, quando não se o desconhece. A “autoria” *da epígrafe* poderia ser atribuída tanto àquele ou àquela que escreveu a frase ou o texto, quanto àquele ou àquela que cita e faz do citado uma epígrafe. Seria o mesmo problema que o de uma citação (ao falar do autor *da citação*)?

Em todo caso, a epígrafe parece pôr em cena uma anormalidade com relação à *auctoritas*, à fundação: escapa à inequivocidade entre autor e fundador, mas está em relação com a autoria e a fundação. E isso se liga à “nossa” epígrafe, como entre uma hospitalidade convencional e aquela que deve responder à injunção de invenção do poético.

Anormalidade, então, quanto à fundação. Por vários motivos. Primeiro, se a epígrafe é como um poema, ela é também como um título, já que estes nomes não raro participam do “funcionamento referencial anormal” do nome, e mantêm uma “singular estranheza” quanto à língua. Em “Titre, à préciser”, D formulava da seguinte maneira a sua tese quanto ao título, a “forma-tese” não se alheando da estrutura do título: “Digamos que eu queira dizer a coisa seguinte, em forma de tese: um título tem sempre a estrutura de um nome, ele induz efeitos de

²⁰⁷ *Salvo o nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995. p. 43. Sobre o dom em sentido radical, o abordaremos a seguir.

nome próprio e a este título, ele permanece de maneira muito singular estranho à língua como ao discurso, ele induz neles um funcionamento referencial anormal e uma violência, uma ilegalidade que funda o direito e a lei”²⁰⁸.

A epígrafe *parece* escapar em grande medida a esta violência. Ela talvez não dê lugar a um direito ou a uma lei, talvez não seja, absolutamente, um título. Logo, não haveria, em seu ato, tal violência. E, afinal, é também uma citação, que faz, neste sentido, do discurso do outro um título, mas um título honorífico: ela deixa ao outro não a última, mas a primeira palavra.

Por outro lado, já frisamos que a epígrafe não é *simplesmente* uma conviva honradamente solicitada a fazer o discurso inaugural. (Será, aliás, impossível computar exatamente quantos convivas ela mesma abriga em seu discurso – são “virtualmente” infinitos, como dirá D mais tarde, muitos provavelmente não nasceram ainda – e a que título exatamente foram convidados). Se uma epígrafe pode ter sido convidada, ela não é menos o resultado de um arrombamento, ela não é menos roubada, talvez como uma carta ou uma “letra” (*lettre*), tirada de seu contexto, de seu(s) destinatário(s), se é que estes alguma vez asseguraram seu destino ou preveniram o arrombamento. É permitido salientar então que um dos traços estruturais poemáticos ou mais geralmente literários da epígrafe consiste nesta suspensão da destinação acertada. Mas a *epígrafe*, esta aqui ou a possibilidade da epígrafe em geral, não indica que há sempre arrombamento, que este arrombamento de fato acontece ou que ele é possível desde e em seu “contexto primeiro”? o que des-locaria a destinação?

Se houver, na epígrafe, fundação de um título, logo, de um direito e de uma lei, na condição paradoxal de uma anomalia referencial e de uma violência, a possibilidade do envio

²⁰⁸ “Titre, à préciser”. In: *Parages*. Op. cit. p. 225.

e do reenvio do nome para além de todo contexto “primeiro” é o que faz a lei da epígrafe como sua condição mesma, mas, ao mesmo tempo, desvia, distorce a lei. E “esta é a lei”²⁰⁹.

(O privilégio dado por nós aqui ao poema e à literatura para nomear os traços de anomalia referencial da epígrafe, a sua “destinerrância”, mesmo não sendo um título em sentido estrito, é, por um lado, a tentativa de remarcar nela a “estranha instituição” que é e à qual “responde” a literatura, como a descreve D em “This strange institution called literature”²¹⁰ e num seminário chamado “Do direito à literatura”²¹¹. Não é por acaso que em seu discurso sobre o título, D recorre a três textos ditos literários (“A moeda falsa”, de B; “O prado (*Le Pré*)” de P; *La folie du jour*, de B). Anomalia “exemplar” e secreta, vale precisar, do “direito de dizer tudo” e, portanto, de “não dizer tudo”. Mas sem entrar ainda nestas questões, tentaremos fazê-lo mais tarde, digamos, por outro lado, que a singularidade da epígrafe, singularidade geral, que atravessa os gêneros, insere, entre o título e o texto, mesmo e sobretudo o não-“literário”, a *economia* literária, para dizê-lo economicamente, na verdade o seu “desregramento econômico” (a ler em todos os sentidos), de que o título na obra dita literária é exemplar, embora por definição sem exemplo. Título cujo sentido é, tese enigmática e enigmatização da tese, “uma certa maneira de não ter sentido”, e “o seu evento de não ter lugar”²¹²).

Retomemos. Uma “violência”, uma violação, um estupro estariam, portanto, potencialmente inscritos na economia da epígrafe, ousaremos dizer na sua possibilidade

²⁰⁹ “et que tout ce qui s’envoie bon gré mal gré fait la loi... La tourne aussi, la joue, mais c’est la loi”. “Envois”. In: *La Carte postale*. Op. cit. p. 84.

²¹⁰ Op. cit.

²¹¹ Que saibamos, inédito. Derrida resume, em “Titre, à préciser”, o teor do empreendimento: “Je devrai me contenter de ceci: ce que j’esquisse ici au titre du titre prendrait peut-être place à l’intérieur de l’analyse plus systématique d’une séquence ou d’une grande configuration historique du juridico-littéraire, celle qui institue un nouveau rapport, en Europe occidentale, entre, disons, la production littéraire d’une part, le droit positif d’autre part, et enfin certaines institutions critiques d’évaluation, de garde traditionnelle, d’archivage, de légitimation intitulante et attitrante, d’attribution des compétences, tout ce dont l’Universitas est la forme ou le lieu par excellence” (In: *Parages*. Op. cit. p. 233).

²¹² “Je me limite aux traits typiques de ce dérèglement. L’affolement tourne autour de ceci: *le sens du titre est une certaine manière de n’en avoir pas, et son événement de n’avoir pas lieu*. Pas de sens et pas de lieu, donc” (Idem. p. 234).

mesma. Mais acentuadamente ou diferentemente do que no caso da citação, para a qual ainda se pode reivindicar uma ética, por exemplo, a da reconstituição mais fiel possível do “contexto de origem” (o que D nos ensina não existir em si mesmo: o “primeiro contexto” – como aquele que satura o sentido). A epígrafe instaura o desvio como “elementar”.

Mas *o que* se funda no ato violento que instaura uma epígrafe? O *autor* de um *epigrama*? O *autor* de uma *leitura* poetizante? A fundação de um fundador – a partir de um ato satírico (a repetição ou o ensaio de um ato de fundação), ou a partir de uma homenagem ou uma inscrição a desde a qual remarco um destino ou uma filiação?

Podemos dizer que aquele que cita a epígrafe se autoriza *na* e *da* autoria “primeira” do “conteúdo” da epígrafe? Uma violência *se autoriza* de outra?

No que chamaremos de “autorização *da* epígrafe”, com *duplo genitivo*, como diz D, duplica-se o nascimento, a origem (*genitivo*). Por um lado, a autorização da epígrafe envolve a ambivalência autoral da mão que assina: um nome de autor ou de obra (próprio ou comum) “autografa”(-se) (n)a epígrafe, porém é a mão citante do autor do texto litoral que “assina”, e assina com o nome de outro. Logo, não assina mais simplesmente, se alguma vez já foi simples uma assinatura: assina no lugar de, contra-assina, assassina, apunhala pelas costas. Por vezes contra-assassina, a assinatura epigramática servindo de gume para apunhalar, para e pelas costas de um, as costas de outro. Pistola epistolar. Mas a morte do autor²¹³ não é mais situável apenas de um lado da fita de inauguração do texto. Em todo caso, ela suporta e persegue o autor do corte. O “ato” de “autorização” se divide nas águas que separam litorais e literaturas. A “autografia” entra na cena de hospitalidade turbulenta da epígrafe, espaço singular, porém espaço de troca litoral e literal, leitoral e autoral. É a outra inclinação da fórmula em questão: autorização *da epígrafe*. Dela *se* “autoriza”. A partir dela, que é um suplemento. Com ela, através dela.

²¹³ Barthes, Roland. “La mort de l’auteur”. In : *Œuvres complètes. Vol. II*. Paris: Seuil, 1994.

Aqui devemos dirigir a B um epigrama ou um... epitáfio (pois escrevemos sempre sobre o túmulo de um outro...) ²¹⁴.

O paradoxo se aguça: supondo que temos aqui dois autores, e, logo, duas fundações, quer concomitantes, quer concorrentes, é possível pensar que há duas violências, isso no instante mesmo em que, não é temerário declará-lo, as mais belas homenagens e as mais justas oferendas se lançam nestas paragens. Mas trata-se, na epígrafe, de dois *títulos*, título cuja lógica, emprestada a D, parecia aqui se complicar? Talvez esta duplicidade fundacional,

²¹⁴ Mais de um: “Aucun grand discours sur l’amitié, c’est ici notre hypothèse, n’aura jamais échappé à la grande rhétorique de l’*epitâphios*, et donc à quelque célébration transie de spectralité, à la fois fervente et déjà gagnée par la froideur cadavérique ou pétrifiée de son inscription, du devenir-*épitaphe* de l’oraison. Ils ne nous convaincront pas du contraire, les grands exemples qui nous attendent, de Montaigne à Blanchot. Mais il y en aurait tant d’autres, à l’infini. Quel discours ne rappelle pas un mort? Qui n’en appelle pas au mort? Le devenir-*épitaphe* de l’*epitâphios*, l’impression dans l’espace d’une parole funèbre, voilà ce que promet le premier mot au mort dédié. Au commencement de ce *logos*, il y a la promesse d’*épitaphe*” (*Politiques de l’amitié*. Op. Cit. p. 115). Mais adiante, também, uma epígrafe ao próprio epitáfio: “On ne l’a jamais fait, à ma connaissance, mais il serait sans doute intéressant de croiser les deux lignes de recherches, si différentes à tant d’autres égards, que sont celles de Nicole Loraux et de Paul de Man sur les lois, le genre, la poétique et la rhétorique, les paradoxes aussi, de l’*épitaphe* (...)” (Idem. p. 117-8). Ainda numa nota das *Politiques de l’amitié* sobre As “Considerações atuais sobre a guerra e sobre a morte” de Freud (1915), o epitáfio está no bojo de uma teoria do político (assim como o porco-espinho): “Une lecture attentive des *Considérations...*, dans ce contexte-ci, serait sans doute nécessaire. Schmitt, à ma connaissance, n’a jamais marqué beaucoup d’intérêt (pas plus que Heidegger en tout cas, et le fait n’est pas insignifiant) pour quelqu’un qu’il aurait pourtant pu classer, d’après ses propres critères, parmi les penseurs authentiques du politique, à savoir ceux qui partent d’une vision pessimiste de l’homme. L’homme n’est pas originairement bon, voilà selon lui l’énoncé fondamental d’une théorie du politique. C’est aussi la thèse résignée des *Considérations actuelles...*, qui de surcroît multiplient sur la violence essentielle de l’État des énoncés de type schmittien ou benjaminien. Freud insiste en effet sur le fait que si l’État interdit à l’individu le recours à l’injustice, ce n’est pas pour supprimer celle-ci mais pour s’en assurer le monopole. Quant à la réponse ‘optimiste’ à la question de l’homme (‘l’homme naît noble et bon’), Freud la déclare ‘sans valeur’: ‘nous n’avons pas à nous en occuper ici’. L’interdit ‘tu ne tueras point’ confirme que nous descendons d’une génération de meurtriers. Sans parler de la loi d’ambivalence qui inscrit la haine dans le deuil même de nos amis et d’un amour qui a le même âge que la pulsion de meurtre. L’*épitaphe* et l’oraison funèbre sont un thème du chapitre II. À cette violence fondamentale, Freud ne propose jamais (comme Schmitt, d’ailleurs) que des compensations au nom d’une vie qui pourtant ne connaît pas la mort, et n’a pas affaire à elle en tant que telle (nous préciserons ce point paradoxal quant à Schmitt). Le *si vis vitam, para mortem*, par lequel Freud propose de remplacer le *si vis pacem para bellum*, à la fin des *Considérations...* ne fait que confirmer ce pessimisme politique fondamental. Cela se vérifierait aussi à chaque page de *Psychologie collective et Analyse du moi* et s’illustre de la parabole schopenhauerienne, que Freud aime alors à citer: des porcs-épics renoncent à se serrer les uns contre les autres pour lutter contre le froid: leurs piquants les blessent. Obligés de se rapprocher de nouveau par temps de glace, ils finissent par trouver, entre l’attraction et la répulsion, l’amitié et l’hostilité, une distance convenable” (Idem. p. 143-4). Mais adiante: “Il appartient en effet au nom de pouvoir survivre au porteur du nom, et d’ouvrir ainsi, dès la première nomination, cet espace de l’*épitaphe* dans lequel nous avons reconnu le lieu même des *grands* discours sur l’amitié” (Idem. p. 255). “Une fois encore il faut dire (mais à qui?): les choses ne sont pas si simples. Suis-je totalement irresponsable de ce que j’ai dit dès lors que je suis irresponsable de ce que j’ai dit? Suis-je irresponsable du fait que j’ai dit (du fait d’avoir parlé) dès lors que je ne me tiens pas pour responsable de ce que j’ai dit, du contenu de ce que j’ai dit et qu’en fait je me suis contenté de rapporter? Définis par ce qu’on appelle couramment des conventions, un certain nombre de signes artificiels viennent attester ceci: même si je n’ai encore rien dit de déterminé *en mon nom* quand j’ai prononcé pour commencer, sans autre protocole ‘O mes amis, il n’y a nul amy’, on est *en droit* (mais qu’est-ce que ce droit?) de supposer que néanmoins *je parle en mon nom*. Il y va donc du nom *porté*, du *port* ou du *support* du nom – et du *rapport* au nom. La portée du nom, voilà une question qui n’a pas cessé de peser ici” (Idem).

autoral ou violenta já esteja marcada naquela definição supostamente tética do título lá escrito no singular: o título só seria título quando é mais de um título, mais do que um título, sua autoria se dividindo em dois ou mais, e sua violência não sendo simplesmente aí localizável²¹⁵.

Não absolutamente necessária para unir, significar, representar um corpus textual, como a rigor seria o título no âmbito institucional (dos direitos autorais, de reprodução, etc.)²¹⁶, a singularidade geral da epígrafe abrir-se-ia como (a) literatura na fundação de todo texto, como suplemento textual, um sacrificável que, contudo, tem um lugar de honra. Pois a epígrafe não implica, diretamente, em guerra de direitos autorais e de reprodução; é raríssimo que se discuta uma “autenticidade” epigramática. Nada obriga e nada impede de inscrever, num texto, uma epígrafe (da mesma maneira que para um epitáfio)²¹⁷.

Não obstante, confessemos, uma certa aversão pela expressão, chamemos então de “licença poética” (outros diriam “festa de arromba”) aquilo que, a rigor, autorizaria, sem necessidade de autorização, um uso tão livre da palavra alheia que não requeira “explicações”, o pagamento de uma taxa, de um direito autoral, e que dê ao recorte um ar de verso... (Da palavra *alheia*: de outrem e alheia à “língua” (e à língua do direito), sentido a princípio convencional, mas extensível ao caráter excepcional da palavra epigrafada, como ao do

²¹⁵ Apesar de que uma topologia regule ou faça a lei do título. Por exemplo (para resumir brutalmente tantas precisões no texto de Derrida), se não se reconhece ao título a sua situação de borda do texto, o título se confundiria com o texto e perderia seu valor suplementar, além de desfazer-se o espaçamento do texto. Porém, “se a lei obriga a supor o autor real e identificável, o título não é menos uma ficção. Blanchot não assina este título [*La folie du jour*] como ele assinaria um cheque, um contrato editorial ou um testemunho perante um juiz” (“Titre, à préciser”. In: *Parages*. Op. cit. p. 236). O título consigna toda uma “economia de temas e de sentidos” mas não vem sozinho como se fosse uma criação verbal absoluta. *Parages* surge então como termo indecível, nome de uma “cartografia impossível e necessária de um litoral”: “*Parages*: ce nom semble émerger seul, c’est du moins l’apparence, pour consigner l’économie des thèmes et du sens, par exemple l’indécision entre le proche et le lointain, l’appareillage dans les brumes, en vue de ce qui arrive ou n’arrive pas au voisinage de la côte, la cartographie impossible et nécessaire d’un littoral, une topologie incalculable, la phronomie de l’ingouvernable. En vérité le nom n’est jamais seul. Chacune de ses syllabes reçoit d’une onde sous-marine la venue d’un autre vocable - qui, lui imprimant un mouvement parfois imperceptible, y échange encore sa mémoire” (Idem. p. 17). Paula Glenadel fez desta insolidão do título uma epígrafe, um epigrama em seu texto “Derrida e os poetas: de margens e marcas”. In: *Em torno de Jacques Derrida*. Org. Nascimento, Evando; Glenadel, Paula. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000. p. 188).

²¹⁶ Cf. “Titre, à préciser”. In: *Parages*. Op. cit.

²¹⁷ Evidentemente, não se nega aqui a possibilidade de um uso epigramático com fins persuasivos, por exemplo, muito pelo contrário. Mas não precisamos deixar de pensar a ausência de regra e de imposição de epígrafe como direito sem legislação ou sem regra.

título). Uma sorte de licença poética “deve” “dar lugar” à epígrafe. Sobretudo “dentro” (interioridade pouco confiável) de um trabalho acadêmico, filosófico ou científico e apesar de que se procure frequentemente com ela significar uma ilustração, uma comprovação da tese por vir ou de se relacionar intimamente com o texto.

Haveria, a seguir este caminho, duas ordens do possível epigramático, talvez inextricáveis, *indiciáveis* neste “lugar”, aqui, no limiar do texto. *Indiciáveis*, ou seja, de que seriam indício a epígrafe e sobre as quais podem recair a culpa, o crime, a responsabilidade do crime. Estas “ordens” elas próprias não são isentas de indiciamento, elas se dividem e são remarcáveis como valores (morais) assim que determinam ações, por sua vez tomadas num campo de forças em permanente interação.

Coloquemos estas duas ordens do possível epigramático em série não exaustiva, como um inventário, com seus atos e seus correlatos ou correlatos²¹⁸:

1) *Atos*: leitura, recorte, extração, inserção, enxerto, re-espacamento, re-formalização, assinatura e contra-assinatura²¹⁹, etc.; *Correlato 1*: apropriação, desvio, roubo, arrombamento, etc.; *Correlato 2*: valorização do “original”, ilustração, ato poético, belo, homenagem, exemplo, pista, enigma, sátira, paródia, etc.;

2) *Atos*: prática, hábito, ethos; *Correlato 1*: autorização, licença poética; *Correlato 2*: auto-legitimação da poesia, ilegitimidade da poesia (auto-legitimar-se-ia quem não precisa legitimar-se)...

Um tal inventário, sem dúvida delirante, não pouco arbitrário, simulador de uma nomenclatura lógico-filosófica, tenta mostrar que os correlatos se modalizam e se moralizam

²¹⁸ Seria o suplente do “corolário” ou do “escólio” da *Ética* de Espinosa (*Pensamentos metafísicos; Tratado de correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*. Trad. Marilena Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983). Correlato seria o nome dos indiciamentos no sentido judiciário ou policial, e se chama correlato porque os atos aqui colocados como anteriores aos correlatos, justamente, não são, em si, puro de adjudicações nem mesmo anteriores.

²¹⁹ Há sem dúvida contra-assinatura na medida em que se assina em nome do outro o discurso deste. Esta contra-assinatura, no entanto, talvez não seja suficiente aqui onde ela parece ser o ensaio ou a simulação de uma autografia. A menos que, justamente, este ensaio ensaie também a contra-assinatura por vir da assinatura “própria”...

na instância do duplo ou do outro, mais ou menos original, mais ou menos moral, mais ou menos cômico, belo etc. Em todo caso, assim ou entre estes termos parece se passar a *autorização da epígrafe*. Ao passar por um ritual, frequentemente exhibe as marcas de um hábito, de um *habitus*, assim remarcados: assinatura de um (outro) autor, título de um livro, itálico, aspas, re-posição, re-formatação no livro etc. Outras vezes, quase nenhuma dessas marcas é mostrada e a epígrafe não é menos autorizada, editada, publicada etc.

Entreato 3. Tornos, retornos e outras guinadas – do poema.

*La différence entre ce qui se dit et ce qui se fait est plus brûlante que jamais.*²²⁰
D

Arrisquemos um passo além do inventário e para fora da epígrafe, se é que podemos sair totalmente dela, ou onde a epígrafe fica fora de si e invade o território da citação. Adiantemos – passo excessivo: onde a citação ora se opõe ao poético, ora, passo atrás, se perde nos ecos da re-citação. Esta, ao contrário do que parece, não autoriza um simples inventário, mas “solicita” a invenção.

P.R.: Trata-se, ressaltamos antes de prosseguir, de quem, de quê e de como se autorizam éticas, sempre segundo o inesperado de uma volta, a injunção de um retorno. E segundo motivos não necessária ou explicitamente “éticos”. Muito pelo contrário.

Primeiro, escutaremos longamente C falando de F, num trecho com mais de um giro, do belo *História e psicanálise entre ciência e ficção*. Queremos, antes, assinalar brevemente os relevos que ocupam nossa leitura.

F “autorizaria” sua “concepção” da escrita da história (em *Moisés e o monoteísmo*) num poema de S, chamado “*Griechenlands*”²²¹. Poema que poderia muito bem ser uma

²²⁰ A diferença entre o que se diz e o que se faz é mais pertinente do que nunca.

epígrafe, um exergo tardio ou interventor; “concepção” em que um sentido de geração, de dar a luz, se estabelece *a partir do* poema. “A partir de” desde o qual justamente F trairia – de forma quase inevitável, sublinhemos – o “poético” no qual se funda, fazendo de um ato de hospitalidade, a princípio radical, um re-curso institucional. Chama a atenção a encenação textual do próprio C, em que o relato de uma guinada por parte de F dá meia-volta, ou uma revira-volta em C. Duas histórias de um fracasso falando dos fracassos da história. Dois naufrágios.

C opõe um uso meta-discursivo do poema (S) a um uso performativo do discurso (F). Para ser mais justo, ele descreve um revezamento, um uso desviante, num relato cuja brusca mudança de tom permite mais de uma suspeita, apesar de parecer claro o movimento no texto que prepara a análise da prática escriturária de F. A “escrita da história” que este (re)põe em cena ressurgue marcada por gestos dúplices ou ambivalentes.

Trata-se, em resumo, em quase todo o livro de C, de mostrar uma oscilação, um “jogo duplo” – “contestáveis desde as origens” – nos textos de F, entre dois tipos de discursos: um primeiro em que se “pratica a teoria”, onde “o discurso psicanalítico está ele mesmo submetido à lei das transformações e deformações do qual ele trata”, onde se operam “elucidações transferenciais”; um segundo didático, em que F ocupa a posição de mestre (no primeiro é a de analista).

P.R.: Ao ocupar a posição do mestre profere “‘ditados’ dogmáticos” (“*dictées*” entre aspas no original).

O que está em jogo nesta duplicidade é a ambivalência da posição analista/mestre, a partir de um “ponto estratégico”: o “sujeito suposto saber”. “A teoria insiste no ‘suposto’, que

²²¹ Traduzido frequentemente por “Deuses da Grécia”.

reenvia ao ‘nada’ do saber e à reciprocidade desmistificadora de uma relação de outro a outro. Mas a prática se apóia frequentemente num ‘saber’ creditado por uma agregação e pelo *nome próprio* de uma *instituição*. O inverso também é verdadeiro: a exposição pode se valer de uma autoridade que a prática reduz a *nada*. Com esta ambivalência, a posição de Freud também se relaciona (*relève*)”²²².

Uma ambivalência se redobra aqui na palavra “nada”: entre esta nadificação, em sentido “negativo”, digamos, do poema pela prática do discurso que o cita, e um “nada” sobre o qual se ergue o poema, “nada” em sentido “positivo”, afirmativo ou perfeitamente vazio, como tentaremos ver. É permitido pensar que o discurso de Certeau não se desvencilha da ambivalência de outra palavra, a saber a de “autor”, por exemplo quando fala de uma “autoridade que a prática reduz a *nada*”: autoria remete então sempre a duas instâncias: o autor de algo que *deve* ser “nada” (S e um “primeiro” F), e o autor que, na sua prática institucionalizada, “nadifica” o poema, reduzindo-o violentamente (o segundo F). Do “nome próprio” de uma “instituição” que, com ele, se agrega um saber, ao “funcionamento próprio” do poema que não se legitima de “nada”, a *propriedade* ganha dois sentidos divergentes de acordo com a operação do nome, que abordaremos a seguir.

Nestas premissas tendem a se de-limitar a legitimidade ou a “ética” de um discurso *e/ou* do poema. Ou a deslocarem-se os limites e as legitimações – e só então, cremos, uma “ética” “digna deste nome” encontra sua necessidade: quando não é *legitimada* por “nada”, e não se deixa ditar simplesmente por uma lei. Invariavelmente, a questão *Ddiana* se impõe a nós: é possível tal ética? (É como se a força do discurso de D se lesse aí, numa espécie de ditado que nos dita até as nossas dúvidas, como se nos elegêssemos herdeiros “dogmáticos”, como diz C, e com isso não fôssemos mais herdeiros no sentido de D, a “merecer” uma

²²² [grifos nossos]. *Histoire e psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987. p. 136-7.

herança, a reinventá-la – em suma, como se a herança fosse “um ato de hospitalidade”, e, portanto só adviesse enquanto “ato poético”²²³).

Não é ocioso recordar, por outro lado, que o “nada” que, segundo C e conforme tentaremos mostrar a seguir, dá lugar ao poema, isto é, a um “espaço outro” (alteridade que C não explica a não ser segundo a “própria” invenção de F do retorno do excluído²²⁴). O poema configura um espaço “exílico”, uma utopia da não-instituição que não é *totalmente* alheia aos traços de incondicionalidade que D reconhece ou dá à literatura, esta “*estranha* instituição” em que se tem o “direito de dizer tudo”, e, logo, de dizer “nada”. Embora a utopia não seja, como vimos, o que D reivindica²²⁵. É claro que, ao falar de uma “estranha instituição”, a “instituição” e o que a condiciona não saem de cena na definição aberta da literatura. Isso,

²²³ Mas se esta herança não é ela mesma de todo “original”, o reconhecimento de uma linhagem não anula a inventividade do discurso em questão: reafirma a diferença da e na repetição como tarefa.

²²⁴ Dizer “invenção” para o “retorno do excluído” ou é contraditório ou obriga a re-pensar o conceito mesmo de invenção, como o fará Derrida em “Invention de l’autre”. In: *Psyché, inventions de l’autre*.

²²⁵ Podemos desdobrar um pouco mais a argumentação de Marcos Siscar do início deste ato: “Na esteira da filosofia heideggeriana, Derrida nunca definiu seu pensamento como um humanismo, embora expresse perspectivas utópicas claramente assumidas, como lembra o próprio Silviano, delimitadas em função do lugar institucional e cultural de onde falam, em função inclusive de uma imagem tradicional do intelectual como cosmopolita comprometido, a ponto de chegar a propor uma “nova internacional” (ainda que entre aspas) não nacional e não partidária. Entretanto, como disse, a inexorabilidade do movimento de desconstrução é concebida por Derrida como algo que vai além do controle do humano: a desconstrução não é o resultado do interesse ou da capacidade do homem. ‘Ça se déconstruit’ (isto se desconstrói), diz o autor em *Carta a um amigo japonês*: algo na desconstrução transborda a capacidade de uma subjetividade, de uma consciência, de uma língua...” (p. *A literatura como indesejável da desconstrução*. Op. cit. p. 3) Esta bela e concisa elaboração que indica na desconstrução um “além do controle do humano” – e portanto desafia a pressuposição do humanismo segundo Sloterdijk e a “pedra de toque” da ética desde aristóteles – esclarece a preferência por Derrida do im-possível com relação à utopia, sem deixar de remeter a ela. Pois para Derrida, a soberania implicada no “controle do humano” é enunciada nos termos de um “eu posso”, que negativiza o “im-possível” e o submete à lei do possível. Poder “dizer tudo”, como traço incondicional da literatura, não significa uma capacidade de dizer tudo, isto é, uma soberania literária, mas ao contrário é o que, instituída porém estranha, faz da literatura algo que não se deixa reapropriar numa soberania. Por isso, o impossível, em Derrida, tenta se dissociar da soberania e da incondicionalidade a esta geralmente associada. A incondicionalidade constitui, no caso da literatura, um direito, não um poder soberano. O evento, como vinda do impossível, não se opõe, portanto, simplesmente, ao saber, muito pelo contrário. Numa “Resposta” a uma conferência em que abordava o “Dizer tudo” literário, Derrida pontua, chegando a levantar a exclusão da ciência da “desconstrução”: “L’impossible c’est ce qui excède mon pouvoir, mon ‘je peux’ et donc ma souveraineté. Evidemment, l’inconditionnalité de la chose la plus difficile pour moi aussi, c’est de distinguer entre l’inconditionnalité de ce qui arrive, de ce qui m’arrive et la souveraineté (qui est en général associée à l’inconditionnalité; le pouvoir inconditionnel c’est la même chose que le pouvoir souverain). J’essaye de dissocier la pensée de l’inconditionnalité de la pensée de la souveraineté. Ceci se passe par une méditation, encore ouverte, à venir, sur l’héritage de cette pensée du possible et de l’impossible en philosophie. Comment arriver à la pensée de la possibilité (*Möglichkeit*)? Donc c’est dans cette direction que je recherche. Et de ce point de vue là je dirais que si j’ai laissé penser que j’opposais le savoir à l’événement, j’ai eu tort. J’ai besoin de l’affirmer: je crois que la science, le savoir peuvent trouver la vérité. La science arrive, et souvent c’est à partir de la techno-science que se produisent les événements les plus imprévisibles” (“Réponse”. In: *Neohelicon* XXVIII/2, Budapest: Akadémiai Kiadó Kluwer Academic Publishers, Dordrecht. 2001. pp. 79-86. Disponível em: www.periodicos.capes.gov.br. p. 84-5).

cremos, tampouco acontece no “poema” segundo D. Ao contrário, um dos traços fundamentais do poema relidos em “Che cos’è la poesia?”, a instância do “de cor”, (re)coloca, na paixão poética (“paixão da marca singular”²²⁶), um “mecanismo” que disponibiliza a alteridade de uma repetição desde o “coração” do poema. Se, no entanto, esse mecanismo não se reduz ao “institucional” como assentado na apropriação, especialmente a do “nome próprio”, não é excluído que algo de irredutivelmente “poético” dê à instituição aquilo de que não pode se apropriar, e, portanto, retorna (por exemplo, sob a forma de uma epígrafe²²⁷) e até a impulsiona. Talvez haja, no “nada” defendido (não explicitamente, mas na sua “maneira”) por C, uma incondicionalidade que não se *podeve* reduzir absolutamente à sua oposição à “redução a nada” do poema pela institucionalização do discurso, e assim funcione, como dizia D da hospitalidade pura, como “pólo referencial indispensável” (impensável?) do discurso, especialmente aquele que, não sendo “ético” ou uma ética “pro-posta”, re-corre, contudo, ao “ético” (e nesta re-ocorrência já se anuncia outro *ditado*).

Vamos ao texto de C. A sua precisão não apenas nos autoriza como também nos obriga a citá-lo longamente, pelo que, todavia, pedimos desculpas ao leitor:

Em seu procedimento (*sa démarche*), seleciono o instante decisivo [a leitura de C dá-se como seleção re-cortante] em que, em *Der Mann Moses*, ele designa o nada sobre o qual se constrói a “escritura da história”. Será um exemplo de sua maneira. Por uma volta (*par un tour*) que lhe é costumeira nas guinadas (*aux tournants*) importantes de sua análise, ele autoriza sua concepção não, finalmente, por meio de provas, mas pela citação que dá forma ao seu pensamento. É um poema, isto é, uma escritura da qual nada sustenta a “verdade” a não ser a sua relação consigo mesma, sua beleza. É um fragmento, uma “sentença” de Schiller:

*O que viverá de imortal no poema
Deve soçobrar nesta vida*

Esta teoria (poética) da escritura, o texto freudiano a põe em prática. Ele é a sua “demonstração” no sentido em que há demonstração de um carro ou de um fogão quando os fazemos funcionar. Ele “exerce” pois o pensamento schilleriano, que supõe que uma morte do vivo (*du vivant*) é necessária para o nascimento do poema. Citar

²²⁶ “De agora em diante, você chamará poema uma certa paixão da marca singular...” (“Che cho’è la poesia”. Trad. Tatiana Rios; Marcos Siscar. In: *Inimigo rumor*, 10. Rio de Janeiro: Helias, 2001. p. 115).

²²⁷ A epígrafe seria então, entre o título e o texto, uma dupla saudação, à morte e ao nascimento, epigrama satírico do discurso filosófico (ou historiográfico) e epitáfio para o próprio poema. “O que é?” chora o desaparecimento do poema – uma outra catástrofe. Anunciando o que é tal como é, uma questão saúda o nascimento da prosa” (“Che cos’è la poesia” Op. cit. p. 116).

Schiller, é apoiar-se numa ficção privada de referencialidade experimental. Longe de sustentar o discurso com uma autoridade científica, com um “bom autor”, este retorno ao “literário” lhe tira a seriedade. É uma perda de saber. Mais do que isso, já que, em (*chez*) Freud, perder é indissociável de um querer perder. O gesto escriturário (*scripturaire*) consiste aqui, de fato, em jogar-se no “nada” do poema. O poema schilleriano *diz* o que *é* o poema (neste sentido ele é metadiscursivo: a relação da morte dos deuses com o nascimento do imemorial diz a relação que o desaparecimento do referencial mantém com a produção de todo poema). Sua citação pelo discurso freudiano consiste para este em *fazer*, ou em tornar-se, o que ele *diz* da escritura (neste sentido ele é performativo). A escritura freudiana *faz* o que ela *diz*. Uma perda de saber permite a Freud uma produção de teoria, bem como para Schiller um desaparecimento do ser permite uma criação de poema. No entanto...

Apesar de se tratar de questões difícilísimas, quase impensáveis, até agora, até este “no entanto”, está “tudo bem”, Freud é original ou corajoso, e podemos tirar as devidas conseqüências desta bela análise, para o que acreditávamos poder nomear a “estrutura poemática” da epígrafe – e, de relance, o que se esboça aí da relação entre esta estrutura e o que se chama de ética, por exemplo, a de um discurso “conseqüente”. Um discurso conseqüente *faz* o que *diz*. (Vimos, com D, na soleira deste ato, que um “fazer” faz sempre mais ou menos do que “diz”, o que, na verdade, se confirmará sem demora com C). E esta ética é uma ética corajosa, que se “joga no nada”, correndo o risco de perder sua cientificidade ou “conseqüência” para que algo aconteça frente às aporias da história e de sua escritura.

P.R.: Deste ponto de vista, tal discurso, reconhecedor do *nada* sobre o qual se escreve, não deveria poder “propor *uma ética*”, como dizia B: como pro-por uma ética que “nada” justifica ou autoriza? Não à toa, C chama a ética *Fdiana/Lniana* um “anarquismo ético” e o opõe ao “bem da *pólis*” (*le bien de la cité*) e à “moral do mestre”, da qual compartilha a ética *Atélica*²²⁸... A não ser, suponhamos, pela sua “maneira”, e quem defendesse essa posição poderia alegar: de qualquer modo, se pro-põe sempre uma ética, querendo ou não. Contudo, dentro da lógica e do seu alinhamento ao poema, digamos que esta “maneira” propõe um

²²⁸ *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op. cit. p. 191-2.

“jogar-se”, um giro ou volta que não *poderia* oferecer “algo” que não fosse a inscrição singular deste discurso nas/às voltas de/com um “nada”, nada que não fosse ofertado a seu próprio desaparecimento²²⁹. O sentido geracional da ética (o seu modelo pai/filho²³⁰) clássica não encontra neste desaparecimento a sua mortalidade, mas também a sua necessidade? Mas o que acontece quando esta “maneira” anunciada por C se torna “exemplar”, lembrando que C toma a citação deste poema como um “exemplo da maneira” de F? A “nossa” epígrafe volta a ditar sua lei sem regra: a injunção de invenção, de que “poético” tenta preservar a memória, não deixaria a “maneira” fixar(-se) (n)uma fórmula, ainda que sua tarefa consista em, justamente, encontrar “fórmulas”, talvez no sentido *Dziano* da palavra – a qual se tornou, ela mesma, *fórmula*, fórmula reinventada²³¹).

²²⁹ Mais adiante, tentaremos extrair de uma definição do sintoma de Freud relida por Derrida, a lógica “sintomática” de sua exigência redobrada sobre um “nada” que pode dar a perder o sintoma.

²³⁰ Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, endereçada a seu filho, diz: “somos pais mas também filhos de nossas ações” (*A ética*. Op. cit. p. 92, 95), em outras palavras, a matriz paterna, se se pode dizer, filial, familiar, assombra o coração da ética – a ação e, junto, acima, talvez, dela, o fantasma deste modelo.

²³¹ Estamos nos referindo, é claro, ao belíssimo ensaio de Deleuze, “Bartleby ou a fórmula” (In: *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed 34, 1997), e à fórmula “I would prefer not to”, cuja forma gramatical, intraduzível para o francês ou para o português, guarda uma abertura para o verbo ou a ação a ser des-pre-ferida, sem, contudo, precisar re-ferir-se a ele ou ela. (Ela mantém assim uma distância quanto a toda fala coatora e torna-se irredutível ao discurso). Preferência sem “pré-ferência”, como diz Derrida na sua análise de Heidegger, pré-ferência des-pré-ferida: anula na raiz – mas, justamente, na raiz sem raiz – a coação ética abalando (“solicitando”) o *ethos* mesmo do discurso que tenta se impor. É notável que neste título de Deleuze, o nome próprio de Bartleby, que se tornou emblemático de uma resistência passiva, se deixe tomar nesta possível substituição pelo nome comum de “fórmula”. Mas o “ou” de “Bartleby *ou* a fórmula” não induz a uma escolha, como em tantos outros títulos “literários”. É, antes, o suplemento de uma fórmula que se promete como título, como nome próprio talvez, a singularidade indestrutível desta pré-ferência e frente à norma. Nome que anuncia a fórmula “I would prefer not to” e a anuncia como fórmula (insolúvel), dando ainda a pensar a singularidade desta através da reinvenção de “fórmula”, este termo geral que designa uma singularidade em vias de se repetir, que se torna fórmula *ao se repetir*. O milagre é então que esta repetição não apague a sua singular estranheza. A fórmula que se liga assim ao nome próprio de Bartleby resiste, inclusive, a uma formulação como “resistência passiva”, e esta é sem dúvida *uma* das outras razões pelas quais continua resistindo e derramando tinta. Agamben fala de Bartleby não como aquele que não escreve mais – era escrivão e deixou de sê-lo – mas como aquele que “prefere não”, figura extrema de um anjo “que não escreve nada além de sua potência de não escrever” (*La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*. Trad. Marilène Raiola. Paris, Seuil, 1990. p. 43). Tal potência de não escrever – que implica numa morte e que parece ser da ordem da ética menos essencial (seria preciso revisitar a arguição de Agamben) – não segue então a exigência do poema de Schiller? Ao mesmo tempo, é de se perguntar se ela está submetida à mesma ambivalência do gesto de Freud, ele mesmo inventor – e citador – de tantas fórmulas, uma vez que a “formalização”, o tornar-se fórmula de uma frase singular, possa apagar esta singularidade nas fórmulas institucionais, ou sua “desobediência civil” na fala demonstrativa de um mestre. (Veremos outra fórmula de outro escritor com outra distração na voz de sua portadora, já um pouco morta e um pouco angélica, assombrar até a voz narrativa que a citava parecendo sobremaneira neutra). A “fórmula” reinventada poderia ser encarada como uma estranha resposta a Kant, dando-lhe razão e ao mesmo tempo deslocando a “verdadeira reforma do modo de pensar”, necessária para o acesso à “maioridade” (“Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?”). In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 13. [Grifo nosso]. Pois, para Kant: “Preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos

do uso racional ou, antes, do mau uso dos seus dons naturais são os grilhões de uma menoridade perpétua” (p. 12). Antes de pensar na naturalidade do dom e no mecânico das fórmulas e preceitos, vale mencionar que tal maioria se apóia num “pensar por si mesmo” dividido num uso público (o do erudito, que “dela faz perante o grande público do *mundo letrado*” (ser letrado é a condição da “liberdade” sem a qual não há maioria e pensamento livre), e em uso privado, aquele “que alguém pode fazer da sua razão num certo *cargo público* ou função a ele confiado” (p. 13). Esta confiança depositada, que comanda obediência para com os governantes, afim que o Estado se garanta, assim como uma ordem pública (outro imperativo do iluminismo, inclusive: para tanto, o estado deve dispor “de um exército bem disciplinado e numeroso”, p. 18), se reverte ou reflete inclusive nos próprios governantes, dos quais se espera, por sua vez, que garantam a liberdade de pensar, levando alguns (poucos) entre a massa a pensar o suficiente por si mesmos para fazer com que um “andamento seguro” da maioria se inicie (p. 12). Nas tensões entre os dois usos do pensamento reflexivo, acaba “revela(ndo)-se aqui um estranho e não esperado curso das coisas humanas; como, aliás, quando ele se considera em conjunto, quase tudo aí é paradoxal” (p. 18). Um “*grau maior* da liberdade civil parece vantajosa para a liberdade do *espírito* do povo, e no entanto, estabelece-lhe limites intransponíveis; um *grau menor* cria-lhe, pelo contrário, o espaço para ela se alargar segundo toda a sua capacidade” (p. 18). Nós grifamos os dois graus: trata-se de uma administração da razão, de uma economia, embora paradoxal – a liberdade se tornando possível mediante a obediência – ainda assim gerenciável, desde que cada um cumpra o seu papel. Uma metáfora natural vai determinar outro (?) aspecto paradoxal, a saber que a natureza cuide “delicadamente” do “germe” de uma “tendência e uma vocação para o *pensamento livre*” no interior de um tão “duro invólucro”. O desenvolvimento da *razão* deve atuar “gradualmente sobre o modo de *sentir* do povo” (p. 19. [Grifo nosso]). Mas o mais paradoxal vai se dar quando a metáfora natural se opõe à máquina: pois a mesma atuação do pensamento deve reger “os princípios do governo, que acha salutar para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que uma *máquina* (Kant grifa), segundo a sua dignidade” (p. 19). É interessante frisar, antes de chegar ao paradoxo, o tom, ao menos na tradução de que dispomos (e esta incerteza já repõe em cena a questão da linguagem de certo modo excluída na oposição entre preceitos ou fórmulas dadas e pensamento livre, ou entre o uso privado sem erudição ou letrismo e o uso público erudito, como se a “reforma” dispensasse a *fórmula* em alguma das esferas), a maneira da opinião ou atitude racional do governo se dar como uma constatação, como se de fato acontecesse, quando se sabe o quanto a tal liberdade de pensamento depende, no esquema aparentemente fechado que nos é mostrado, do uso pelo governante de sua própria razão, que, e nós não o deveríamos saber?, não é nada garantido, e necessitaria de outro maquinário para a formação certa destes governantes. (Antes Kant colocava: “um exemplo brilhante [quanto à liberdade deixada pelos governantes ao uso público da razão] que temos é que nenhum monarca superou aquele que admiramos”). Ora, o maquinário, reduzido frente tanto ao “espiritual” como ao “natural”, à vocação, à liberdade, ou à dignidade, é justamente o que condiciona a liberdade de pensamento, se por maquinário entendemos também este obedecer e exercitar a função ou o cargo público, para que a máquina estatal funcione. (A “desobediência civil” vai proporcionar ao personagem do livro de Saramago, de que analisaremos uma pequena cena, uma aventura e uma reconstituição de toda a organização do Registro Civil). Vale acrescentar ainda que Certeau vai fazer da obra de Freud (“nascida de e na *Aufklärung*”), a inversão do “gesto instaurador da consciência esclarecida. A Kant que declarava os direitos e os deveres desta consciência – ‘uma plena liberdade’ e responsabilidade, uma autonomia do saber, a possibilidade de um andamento (*une marche*”, palavra que Certeau vai rasurar ou abismar, como veremos adiante) que permita ao homem ‘sair de sua minoridade’ –, a análise freudiana responde reenviando o adulto à sua “minoridade” infantil, o saber aos *mecanismos* pulsionais que o determinam, a liberdade à lei do inconsciente, e o progresso a eventos originais” (nós sublinhamos: um mecanismo toma o lugar do outro, mas esta mecânica está a tal ponto disseminada que não se poderia, a rigor e segundo a demonstração de Certeau, eliminá-la das “instituições” que, no texto de Kant, apenas asseguram um funcionamento social, mas que continuam... até Freud – e além...) (*Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op. cit. p. 116). Uma outra história da natureza se perfila em que o “maquinário” não seria mais excluído, e a definição do homem não negaria os seus pressupostos não-espirituais, assim como a atuação do pensamento no campo da linguagem. Esta história se daria com um retorno das “remanências” do irracional, “violência trabalhando no interior mesmo da cientificidade ou da teoria” (p. 117); uma articulação da natureza com a linguagem que não deixe mais a natureza ao estado passivo; a importância do gozo “que reprime uma ética do progresso, que é incrivelmente ascética, e portanto a subversão que o princípio de prazer insinua no sistema de uma cultura” (idem). Mesmo que seu nome desapareça, mas este talvez seja o sinal maior, Freud “semeou” estas questões na historiografia, transformando seus pressupostos e colocando suas tarefas. O historiador, com Freud (e já antes com Michelet), é aquele que ouve os mortos que “se repõem a falar”, e que, com sua “erudição” escreve um “texto-túmulo” “*no lugar*” das vozes extintas, “cujo desaparecimento é o postulado de todo historiador” (p. 105). Estas vozes “re-mordem (re-morso) o espaço de onde foram excluídas” (idem). Este espaço seria o “espaço da memória”, que a historiografia trata como limite (e ligação) entre o próprio (o presente) e o outro (o passado), um estando ao lado do outro, exclusivos, enquanto que Freud reconheceria um *no* outro, imbricados, repetidos (“um reproduz o outro sob uma outra forma”, p. 99),

O ato de F é, a princípio, tão corajoso em sua consequência quanto o poeta ou o poema que diz que para ser absolutamente não pode ser presentemente. Note-se que estamos nas redondezas desérticas de uma das acepções de um ato de hospitalidade em sentido radical: não deve “partir de *nada*”, “pressupor *nada* de conhecido ou de determinável”²³². E “é exatamente na medida em que se parte de *nada* que o evento inventivo ou poético de hospitalidade tem alguma chance de se produzir”. A injunção poética vem novamente nascer da aporia, do impossível, do nada que, embora possa ferir, “não é um limite”, é, antes, conforme evocado, a divisão do limite, da borda do referir.

Porém, quando a “consequência” de um discurso o leva até onde não há “seqüência” (para seguir agindo segundo a própria teoria ou o que diz), a mesma injunção poética pode sempre coabitar, se deixar assombrar ou dar lugar a uma violência, uma vez que tal injunção é também a necessidade de uma “fundação”. Se não for o mesmo, em todo caso como distinguir rigorosamente uma da outra se, de fato, a ambivalência de um “suposto saber” se inscreve em toda escrita “performativa”? O “performativo” *Fdiano* não encontra, assim, como aliás o dizia

equivocos, sujeitos a um jogo de máscaras e de subversões (“retournements”). Certeau, por sua vez, vai descrever o funcionamento recorrente de uma “máquina institucional” como garantia de uma operação “quase mágica” (p. 138) na fundação e autoridade dos discursos, incluindo o psicanalítico. Outra máquina, a nosso ver, será então apagada num ato de salvação – a que opera também (n)o poema. Há, enfim, o sobrelanço da “*démarche*” derridiana, como abertura forçada de caminho, afirmativa, porém desconstrutiva da pura performatividade ou constatividade (e, logo, da oposição entre o institucional e o poético), e que toma a força de sua dupla injunção do “conceito” não-conceito de invenção: “La déconstruction est inventive ou elle n’est pas ; elle ne se contente pas de procédures méthodiques, elle fraye un passage, elle marche et marque ; son écriture n’est pas seulement performative, elle produit des règles – d’autres conventions – pour de nouvelles performativités et ne s’installe jamais dans l’assurance théorique d’une opposition simple entre performatif et constatif. Sa *démarche* engage une affirmation. Celle-ci se lie au venir de l’événement, de l’avènement et de l’invention. Mais elle ne peut le faire qu’en déconstruisant une structure conceptuelle et institutionnelle de l’invention qui aurait arraisonné quelque chose de l’invention, de la force d’invention : comme s’il fallait, par-delà un certain statut traditionnel de l’invention, réinventer l’avenir” (“Psyché, invention de l’autre”. In : *Psyché, inventions de l’autre*. Op. cit. p. 35).

²³² “A experiência da pura hospitalidade, se ela existir (do que não tenho certeza, mas ela é um pólo de referência indispensável), deve partir de *nada*. Não se deve pressupor *nada* de conhecido e de determinável; nenhum contrato é imposto para que o evento puro da acolhida do outro seja possível. Portanto o *nada* não é necessariamente um limite. E, no entanto, ele é uma experiência frequentemente sentida como negativa, como pobreza, nudez, privação, e ela o é muitas vezes, de fato. Mas é exatamente na medida em que se parte de *nada* que o evento inventivo ou poético de hospitalidade tem alguma chance de se produzir” (“Responsabilité et hospitalité”. In: *Manifeste pour l’hospitalité. Autour de Jacques Derrida*. Seffahi, M. Ed. Paroles d’Aube, 1999. p. 112).

muito bem C, um “ser” no “meta-discurso” *Siano* da poesia, o qual, por sinal, não é “meta” mais do que o instante meteórico da prescrição do seu desaparecimento. (Como saber, caso esta prescrição for verdadeira, se o seu próprio sentido já não se apagou, junto com a sua prescrição, no momento em que se torna “meta”, isto é, presente a si, a sua leitura?). Por isso e não obstante isso:

... o poema de Schiller funciona também como instituição. Ele vem aqui, em Freud [*chez Freud*, segunda ocorrência desta visita do *chez*, que, vale lembrar, é a preposição que diz também o “em-casa”: mas este em-casa é uma “maneira” e uma maneira cujo fundamento é o discurso poético, do outro], preencher uma lacuna do saber. Ele substitui o que, conforme confessa o próprio Freud, falta na informação histórica. Ele intervém neste buraco da argumentação enquanto pertencente à cultura “clássica”, e sendo um autor bem estabelecido (Freud não é muito original nem temerário em seus gostos literários: ele se atém aos autores canônicos (*reçus*)). Ele autoriza o texto freudiano. Em suma, ele o torna crível, ele faz acreditar. Este funcionamento freudiano da citação difere portanto do funcionamento próprio ao texto de Schiller. O poema se faz acreditar porque não se apóia a não ser na força de sua forma e porque ele *é* outro, na evidência de seu não-saber. O texto freudiano se faz acreditar porque ele se apóia sobre o outro – o recurso ao outro (à “testemunha”) gerando sempre efeitos de crença. Muito longe de ser poético, ele tem uma posição analítica de “suposto saber”: ele se torna crível *em nome do* outro. Aqui, o outro, é o poema. Durante a cura, será o inconsciente. Assim poderia falar o analista: “Este ‘outro’ que autoriza meu discurso, ele está em vocês, clientes (*clients*); devo (*je suis censé*) falar/intervir em nome deste *nada*, seu inconsciente.” Para Freud, aliás, do poema ao inconsciente há continuidade, salvo que o poema já é o que respondia (*le répondant*) pelo inconsciente e que em virtude disso os psicanalistas seriam os substitutos (*les tenants-lieu*) do poema, repetindo-o lá onde ele já falou, substituindo-o lá onde ele se calou. Deste ponto de vista, o discurso freudiano ainda faz o gesto poético, mas institucionalizando-o. Dele se autoriza, enquanto que o poema é o texto que nada autoriza. Esta diferença pára o romance psicanalítico no limiar do poema. Ele o mantém numa economia do crer/fazer crer que, ao reproduzir o gesto poético, serve-se dele de uma maneira que já não é poética.²³³

²³³ Certeau, Michel de. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op. cit. p. 138-140 : “Dans sa démarche, je sélectionne le moment décisif où, dans *Der Mann Moses*, il désigne le rien sur lequel se construit ‘l’écriture de l’histoire’. Ce sera un exemple de sa manière. Par un tour qui lui est coutumier aux tournants importants de son analyse, il autorise sa conception non pas, finalement, par des preuves, mais par la citation qui donne forme à sa pensée. C’est un poème, c’est-à-dire une écriture dont rien ne soutient la ‘vérité’ sinon son rapport à elle-même, sa beauté. C’est un fragment, une ‘sentence’ de Schiller : / Ce qui vivra d’immortel dans le poème / Doit sombrer en cette vie / Cette théorie (poétique) de l’écriture, le texte freudien la met en pratique. Il en est la ‘démonstration’ au sens où il y a démonstration d’une voiture ou d’une cuisinière quand on la fait fonctionner. Il ‘exerce’ donc la pensée schillerienne, qui suppose qu’une mort du vivant est nécessaire à la naissance du poème. Citer Schiller, c’est prendre appui sur une fiction privée de référentialité expérimentale. Bien loin de soutenir le discours avec une autorité scientifique, avec un ‘bon auteur’, ce retour au ‘littéraire’ lui enlève du sérieux. C’est une perte de savoir. Plus que cela, car, chez Freud, perdre est indissociable d’un vouloir perdre. Le geste scripturaire consiste ici, en effet, à se jeter dans le “rien” du poème. Le poème schillerien *dit* ce qu’*est* le poème (en ce sens il est métadiscursif : le rapport de la mort des dieux à la naissance de l’immémorial dit la relation que la disparition du référentiel entretient avec la production de tout poème). Sa citation par le discours freudien consiste pour celui-ci à *faire*, ou à devenir, ce qu’il *dit* de l’écriture (en ce sens il est performatif). L’écriture freudienne *fait* ce qu’elle *dit*. Une perte de savoir permet à Freud une production de théorie, comme pour Schiller une disparition de l’être permet une création de poème. Pourtant, le poème de Schiller fonctionne aussi comme institution. Il vient là, chez Freud, combler une lacune du savoir. Il remplace ce qui, de l’aveu même de Freud,

É notável então a simetria que reverte todos os argumentos, no momento da “instituição”: F perde toda a sua originalidade. A sua coragem quanto ao embasamento na citação do poema-nada se torna uma não-temeridade quanto à escolha do autor no cânone, e sua “maneira já não é poética”. Na instituição ou institucionalização do “poético”, o que é outro se torna um *recurso ao outro*, o que se fazia crer de si mesmo pela própria forma ou força (na verdade pela coincidência de ambos) e pelo não-saber, torna-se um fazer crer através do testemunho do outro, torna-se um “nome” (que nomeia o outro) sobre o qual uma “economia” se funda: a da crença e a do testemunho. O psicanalista autoriza-se naquilo ou daquilo que nada autoriza e aqui está uma diferença, um limite (“pára”) no limiar do “limiar” (o poema). Como isso se dá é o mais grave: abriga-se, mas também se obriga o poema a testemunhar por aquilo que, na verdade, não é um testemunho (um não-ser ou um ser por vir); a “responder” pelo inconsciente, isto é, por aquilo pelo qual não pode “responder”; a fazê-lo falar, a organizar um saber que não sabe ou que não se organiza na forma do saber (e na forma de um organismo plenamente “vivo”). Ele substitui, reveza o poema lá onde este “se calou” ocupando o seu lugar (*tenants-lieu*): e talvez na “estrutura” ou na espacialidade deste “lugar” jaza a discrepância entre a teoria da escrita e a escrita, entre o meta-discursivo (o dizer poético) e o performativo (o fazer psicanalítico). É grave porque falar *deste lugar* (dele e a partir dele) implica responder à aporia de um testemunho que não testemunha, de um saber

manque à l’information historique. Il intervient dans ce trou de l’argumentation en tant qu’il appartient à la culture ‘classique’ et qu’il a pignon sur rue (Freud n’est pas très original ni téméraire dans ses goûts littéraires : il s’en tient aux auteurs reçus). Il autorise le texte freudien. En somme, il le rend croyable ; il fait croire. Ce fonctionnement freudien de la citation diffère donc du fonctionnement propre au texte de Schiller. Le poème se fait croire parce qu’il ne s’appuie que sur la force de sa forme et parce qu’il *est* autre, dans l’évidence de son non-savoir. Le texte freudien se fait croire parce qu’il s’appuie sur l’autre – le recours à l’autre (au ‘témoin’) générant toujours des effets de croyance. Bien loin d’être poétique, il a une position analytique de ‘supposé savoir’ : il se rend croyable *au nom de* l’autre. Ici, l’autre, c’est le poème. Pendant la cure, ce sera l’inconscient. Ainsi pourrait parler l’analyste: “Cet ‘autre’ qui autorise mon discours, il est en vous, clients; je suis censé parler/intervenir au nom de ce *rien*, votre inconscient”. Pour Freud d’ailleurs, du poème à l’inconscient il y a continuité, sauf que le poème est déjà le répondant de l’inconscient et qu’à cet égard les psychanalystes seraient les tenants-lieu du poème, le repérant là où il a déjà parlé, le remplaçant là où il s’est tu. De ce point de vue, le discours freudien fait encore le geste poétique, mais en l’institutionnalisant. Il s’en autorise, alors que le poème est le texte que rien n’autorise. Cette différence arrête le roman psychanalytique au seuil du poème. Elle le tient dans une économie du croire/faire croire qui, en reproduisant le geste poétique, s’en sert d’une manière qui n’est plus poétique”.

que deve renunciar ao saber, de um “evento que *não teve lugar*”, como dizia D. Nos termos de B, seria preciso manter o rigor do pensamento de um “*pas au-delà*”.

(Lê-se no *Pas au-delà*:

E, conforme aos hábitos do dia [*les habitudes du jour*: locução vizinha, talvez o verso daquela analisada por D a partir da *Folie du jour*, onde o dia era relato e lei²³⁴], nos dedicamos aos nossos afazeres (*nous nous affairons*) não fazendo *nada*, ajudamos o vivo (*le vivant*), ajudamo-lo a morrer, mas não ajudamos o morrer: *algo se cumpre* aí, em toda ausência e por defeito, *que não se cumpre*, algo que seria o “*pas au-delà*”, não pertence à duração, repete-se sem fim e nos aparta de nós mesmos (*testemunhas do que escapa ao testemunho*) de toda conveniência como de toda relação com um Eu (*Moi*), um sujeito de uma lei²³⁵ [Grifos nossos].)

Não se dá a entender então que o gesto de F cede, finalmente, ao mesmo maquinário “mágico” do historiografismo? A ambivalência do “suposto” saber faria do espaço da memória um lugar institucion(lizáve)l, uma pulsão de apropriação sempre estaria atuando, até no discurso que a caça ou a tenta expor. E não seria surpreendente, já que, segundo C, F já teria mostrado que, neste jogo generalizado de substituições e revezamentos, F (re)introduz o retorno do excluído²³⁶.

Como ler, ainda assim, o final desta mudança de tom que dá a ler de duas maneiras radicalmente diferentes o mesmo ato (de hospitalidade) de F²³⁷, acabando com o que chamaremos de uma “destituição poética”, e do qual o “poema” se sai como sempre “separado”, “exilado”, menos para dizer o seu “funcionamento próprio” do que para remarcar a violência da instituição da qual se separa? Quais as “conseqüências” da diferença entre o analítico e o poético estabelecida por C, especialmente quando se sabe que D já fez de

²³⁴ Especialmente em “Survivre”, “Pas” e “Titre, à préciser” (*Parages*) e em *Demeure*, Maurice Blanchot.

²³⁵ Trad. Nossa. *Le pas au-delà*. Paris: Gallimard, 1973. p. 145.

²³⁶ “Mas uma outra lógica está aqui em jogo, que não é a das ciências positivas. Ela começou a retornar com Freud. Sua elucidação seria uma das tarefas da historiografia. Sob este primeiro aspecto, a ficção é reconhecível lá onde não há um lugar próprio e unívoco, isto é lá onde há alteridade (*de l'autre*) na praça (*dans la place*). O papel tão importante da retórica no campo historiográfico é precisamente um sintoma massiço desta lógica diferente”. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op. cit. p. 94.

²³⁷ Perguntemos em margem: não podemos sobrepor uma lógica da “visita” à argumentação de Certeau, no sentido em que ela denuncia uma “convitização” da citação de Schiller?

“analisar” um sinônimo de “desconstruir”²³⁸? Podemos delas tirar conclusões “éticas” que tem a ver, se se pode dizer, com a separação “exílica” do poema?

O que se esboça no duplo movimento, por parte de C, de reconhecimento de um rigor teórico-prático em F (quando sua escrita se joga no nada do poema) e de sua *destituição poética* na hora da *instituição*, consiste, em outros termos, na remarcação da possibilidade de economização, em coisificação e em acreditação e/ou credulização, do não-ser e do não-saber poéticos. Na crônica de uma instituição se remarca uma institucionalização crônica. Inclusive, vale reforçar, na mais radical e conseqüente como a “instituição” de F (a que, justamente, vai além da “consequência” racional, “histórica” ou historiográfica), aquele cuja “lucidez” é recorrentemente enfatizada²³⁹. Inclusive, nos textos de tal instituição, do menos institucionalizável, como este poema de S.

Mas se a literatura é a forma da ficção recalcada que assombra o campo historiográfico que “é preciso primeiro reconhecer”²⁴⁰, como conciliar a “lucidez”, isto é, a explicitação de uma determinada relação com o lugar que se ocupa, com a definição da ficção como reconhecível “lá onde não há um lugar próprio e unívoco, isto é lá onde há alteridade na praça”²⁴¹? Duas definições de ficção se parasitam então, pois, como citamos em nota anterior, esta era também entendida como “o texto que declara sua relação com o lugar singular de sua produção”. Resta perguntar se a literatura, enquanto forma mais sintomática do ficcional na escrita da história, poderia responder à questão da declaração da relação com o lugar singular

²³⁸ Não lembramos exatamente onde. De qualquer modo, é evidente que seria preciso levar em conta muitas dos momentos em que se anuncia, no texto derridiano, um inanalizável, o resto que escapa à análise, assim como a decomposição (analítica e an-analítica) do termo de “análise”, conforme evocaremos a seguir.

²³⁹ Freud chegou, inclusive, segundo Certeau, a “modificar o gênero historiográfico, introduzindo a necessidade, para o analista, de *marcar seu lugar* (afetivo, imaginário, simbólico). Ele faz desta explicação a condição de possibilidade de uma lucidez, e ele substitui assim ao discurso ‘objetivo’ (aquele que visa dizer o real), um discurso que toma figura de ‘ficção’ (se, por ‘ficção’, ouvimos o texto que declara sua relação com o lugar singular de sua produção)” (*Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op. cit. p. 101). Ouvimos, evidentemente, no último parêntese, ecos de Foucault, que Certeau trabalha no início do seu livro.

²⁴⁰ *Idem*. p. 94

²⁴¹ *Idem*. Trata-se menos, na verdade, de questionar a “posição” de Freud do que a dos seus herdeiros, daqueles que defendem com unhas e dentes a instituição. A mesma crítica vale para os “professores de literatura” (p. 146): “il leur manque souvent la lucidité de Freud sur le caractère redoutable de la littérature. Ils la manipulent sans connaître son danger” (*Idem*).

de sua produção, dado que é justamente a forma menos “unívoca” e “própria”. Ela não chegaria, neste sentido, nem a poder reivindicar para si um “estatuto” ficcional, se esta declaração pressupor um determinado grau de univocidade e de propriedade para ser “reconhecida”. (Paradoxo (?) da *lucidez*: ela co-responderia, simultaneamente, à exposição de uma posição determinada e a um deslocamento, uma relação sem relação com o lugar. Está então intimamente ligada a uma cegueira, para não dizer que é o vislumbre de uma cegueira). Este é o “limite” frente ao qual o “romance” psicanalítico “pára”?

P.R.: Se o que nos interessa é a literatura, digamos ao menos algumas maneiras de lê-la e suas relações e/ou não-relações com uma “ética”, não é vão frisar que, é a nossa suposição, que nem a atopia absoluta da ficção nem a relação absolutamente *determinada* com a posição ocupada permitiria uma “leitura”. Esta não só se abre neste intervalo como uma suposta “ética da leitura” deveria atravessar a sua turbulência. (Faremos nós outra coisa do que tentar nomear a turbulência nesta, desta “relação”?). Para nos atermos à literatura e evitar os engodos de uma leitura da “prática” psicanalítica da qual, afinal, de quase nada sabemos, antecipemos apenas o entrelugar da ficção entre “narrador” e “autor” (extrairemos alguns traços da análise de D do poema em prosa *A moeda Falsa*, de B): é aí que uma sintomatologia certamente mais “literária” do que “psicanalítica” poderá ser pensada – em que o pensamento, justamente, é desafiado, mas também abalado pela inerradicável possibilidade de “nada” justificar tal sintomatologia. É aí que uma ética da leitura se torna *necessariamente* impossível.

Vale lembrar, para tentar entender melhor o que se joga na distinção entre analítico e poético, que uma “perda de saber” era o que permitia a F uma teorização e uma perda de ser o que permitia uma poematização. Mas a recuperação do nome próprio poema (o “poeta”) no

lugar do saber que falta à escritura (da história) produz estes “efeitos de crença” denunciados aqui, passando a servir, digamos na esteira de D, como “fundamento místico da autoridade”²⁴². Operação, como evocamos acima, “quase mágica” da “máquina institucional” na fundação e autoridade dos discursos. Em outros termos, o “próprio” do “poema”, a saber, uma perda de ser, como condição de sobrevivência do “poético”, não deveria suprir uma perda de saber, que condiciona a teorização (a qual deveria ter a mesma coordenação louca da lucidez). Sobretudo no instante mesmo em que o poema é convocado para remarcar esta perda. Trocando em miúdos, o discurso performativo não deve ceder a uma lógica ainda muito amarrada, a um possível *arrazoamento* na “re-citação” do poema (termo empregado por D em nota abaixo). Uma ética da/como adequação entre teoria e prática, palavra e ato, não deve sacrificar a heterogeneidade do poema, que *é* o poema, o que significa, portanto, de um ser não identificável. Tal ética, se for uma, se puder ser uma, não deveria, principalmente, associar o performativo ao valor de presença (como o que *funda* o evento da fundação)²⁴³, como tende a acontecer no testemunho, justamente, quando a testemunha é convocada por falta de prova, em último caso, e sua presença, em mais de um sentido e mais de uma temporalidade, decide a verdade²⁴⁴. Seguindo um pouco mais o texto de C, diríamos: a

²⁴² *Força da lei. O “fundamento místico da autoridade”*. Op. cit. Vale lembrar que se trata em vários momentos no livro de Certeau da relação da psicanálise com os “místicos” (Cf. Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op. cit. p. 150), especialmente aqueles que Derrida aborda sob o nome de “teologia negativa” (Mestre Eckhart, Tereza D’Ávila, Ângelus Silesius...) (evocados mais adiante).

²⁴³ “Le récit serait donc la cause - disons aussi la chose - de cela même qu’il semble raconter. Récit comme cause et non comme relation d’un événement, voilà une étrange vérité qui s’annonce. La chose est le récit. Mais il faut prévenir: cette formule ‘la chose est le récit’ n’implique aucune présentation ou production performative. Il ne s’agit pas de cette conséquence qu’on tire facilement aujourd’hui, depuis une logique de la vérité comme adéquation représentative et selon laquelle le récit serait l’événement même qu’il raconte, la chose se présentant et le texte s’*auto-présentant* en produisant ce qu’il dit. S’il y a ici performance, il faut la dissocier de la valeur de présence qu’on attache toujours au performatif. Ce qui se récite ici, cela aura été cette non-présentation de l’événement, sa présence, sa présence *sans* présence, son avoir-lieu *sans* lieu, etc. Le *sans* et le *pas* sans pas, sans la négativité du pas” (“Survivre”. In: *Parages*. Op. cit. p. 189).

²⁴⁴ Vale lembrar que Derrida se dedicou, poucos anos atrás, a analisar as condições de (im)possibilidade do testemunho, em vários lugares, especialmente em *Poétique et politique du témoignage*. A questão do “sujeito”, e portanto do “sujeito de uma lei”, como diz Blanchot, é central, mas esta centralidade se vincula à promessa de permanecer idêntico a si, no testemunho, ou nos testemunhos, pois, justamente, um testemunho testemunha várias vezes. De modo que a lei não apenas pressupõe o “sujeito”, como o sujeito, a sua memória e a permanência de sua identidade constituem o que *deveria* ser o dever ético mesmo sem o qual talvez não seja possível a lei ou o direito. Diz Derrida em “Le parjure, peut-être (‘busques sautes de syntaxe’)”: “C’est un fait, je ne pensais pas, j’oubliais que, comme l’identité à soi du sujet, la mémoire *est*, ou plutôt *doit*, *devrait* être une

convocação da testemunha correria o risco de *também* – e paradoxalmente, dado o “conteúdo” sem conteúdo do testemunho de S – “funcionar” como prática historiográfica de “ocultação do nada, de preench[imento] dos vazios”, de “suprir (*pourvoir*) a referencialidade do discurso, (...) a autorizá-lo de ‘real’”²⁴⁵.

Há muito o que dizer aqui, o texto de C é riquíssimo. Limitemo-nos apenas, por um lado, a esta distinção final entre o “poético” e o “gesto” de F como diferença entre *ser outro* (o poema) e *remeter ao outro*, falar *em nome do outro*, e, por outro lado, a entender a propriedade do “próprio” do poema, que se diz tão rápido e que importaria tanto nesta distinção.

A unidade ou coerência entre o dizer e o fazer *Fiano* (de escritor da história), seu “gesto” que era um “gesto escriturário” “não é mais poético”: ou seja, ele o foi e *não é mais*. Mas *quando* aconteceu esta destituição, se se trata do mesmo texto, do mesmo processo e se, *desde o começo*, a coragem de um recurso ao poético devia imperar frente às aporias e insuficiências da história de Moisés e do surgimento do monoteísmo numa civilização politeísta como a egípcia? Quando os “títulos” de S passaram a valer mais do que o poema (outro título, título outro, *do outro*)? Há uma diferença “reconhecível” entre a “autorização” (que participa do momento escriturário de jogar-se no nada do poema) e a “instituição” que destitui o autor como poeta ou autor de uma poética? Mas a violência da instituição não pode/deve ter estado aí ao mesmo tempo, antes, até, do gesto corajoso, correlato do “fazer crer *de si mesmo* do poema” ou de sua “propriedade”?

C diz que o poema de S “*funciona também* como instituição”, que ele “veio aí, em F” ou “na casa de” (*chez*) F e é curioso como, no texto de C, o poema “intervém” várias vezes

obligation éthique : infinie et de chaque instant” (In: Jacques Derrida. *L’Herne*. Op. cit. p. 578). Ao mesmo tempo, “on ne peut raisonnablement demander à un sujet fini d’être capable, à chaque instant, dans le même instant, voire seulement au moment voulu, de se rappeler activement, actuellement, en acte, *continûment*, sans intervalle, de *penser toutes* les obligations éthiques auxquelles, en toute justice, il devrait répondre. Ce serait inhumain et indécent.” (p. 578)

²⁴⁵ *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op. cit. p. 142.

quase que sozinho, quase um visitante nas portas de F. É “o *funcionamento freudiano* da *citação* que difere do *funcionamento próprio* ao texto de Schiller”. Na “casa” de F, isto é, quando a “concepção” de F se torna uma “casa”, o mesmo funcionamento da “citação” – que alguns instantes antes não apenas autorizava, como “dava forma ao seu pensamento”, “citar Schiller” (trata-se, de fato, do regime da “citação”) equivalendo a “apoiar-se numa ficção privada de referencialidade *experimental*”²⁴⁶ – se torna estranho ao funcionamento “próprio” do texto de Schiller. Este, em outros termos, se torna estranho, o estranho que, nesta visita, é introduzido como convidado especial (que prestigia e faz do hospedeiro um hóspede²⁴⁷).

Mas este convidado deve, afinal, responder às leis da casa, à *oikonomia*. “O que é a economia? Dentre seus predicados ou seus valores semânticos irreduzíveis, a economia comporta sem dúvida os valores de lei (*nomos*) e de casa (*oikos*, é a casa, a propriedade, a família, o lar, o lume de dentro)”²⁴⁸. Pode-se dizer mais economicamente ainda que entre S e F, há uma diferença quanto ao *nome*: “*Nomos* não significa somente a lei em geral, mas também a lei de distribuição (*nemein*), a lei da partilha (*partage*), a lei como partilha (*moira*), a parte dada ou conferida (*assignée*), a participação. Uma outra espécie de tautologia já implica a economia no nômico como tal”²⁴⁹. Diferença quanto à economia do nome – e sua estrutura “odisséica”: a economia é a ordem da troca circular, da circulação, o que “dá a pensar que a lei da economia é o retorno, circular, ao ponto de partida, à origem, à casa também. Teríamos assim de seguir a estrutura *odisséica* do relato econômico. A *oikonomia* emprestaria sempre o caminho de Ulisses”, cujo destino é “comandado” pelo retorno à casa, um “esperar a si mesmo”. Discurso ou gesto “teleguiado”: a economia se anunciava desde a

²⁴⁶ Se traduzirmos isso, nos termos de D, por “referencialidade *anormal*”, então o poema passa a valer como todo “título”.

²⁴⁷ Assim termina o texto das “Leis da hospitalidade”, que se coloca em escrito na parede do quarto de hóspedes no relato de Klossowski: “Dès lors l’hôte aura cessé d’être le maître chez lui : il aura entièrement satisfait à sa mission. A son tour il sera devenu l’invité” (“Roberte, ce soir”. In: *Les lois de l’hospitalité*. Op. cit. p. 113).

²⁴⁸ “Le temps du roi”. In: *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991. p. 17.

²⁴⁹ Idem. Nos “Envois”: “La justice, la loi, c’est (*nomos, nemein*, prends-le comme tu voudras, et plus tu donnes et plus tu es riche) la distribution, c’est bien ce que ça veut dire : toujours du courrier, bien sûr, que pourrait-on distribuer d’autre, et partager, donner, recevoir en partage ?” (In : *La Carte postale*. Op. cit. p. 171)

ética *Atélica*; ela estava, afinal, subentendida na frase de D que não se confundia totalmente com sua ordem (“Salvo o improvável”: salvar o improvável não é então o contrário da salvaguarda do “mesmo” no circuito econômico? A santidade do salvo, a salvaguarda do salvo, como lembrou muito D em tantos discursos: o que acontece quando este santo salvo se mede à prova do improvável?²⁵⁰).

Dito isso, é preciso, para que a crítica, aliás muito exigente, de C com relação a F (*nem se trata propriamente de uma “crítica”*), tenha algum sentido ou para que haja de fato *diferença*, que a economia “própria” do poema de S não opere mais, ao menos não da mesma maneira, na de F. Ou que um “funcionamento próprio” signifique uma certa infuncionalidade no discurso do outro, que é o discurso em geral (por oposição ao “poema” enquanto tal).

Uma *aneconomia*, em suma, um funcionamento disfuncionante.

²⁵⁰ Gostaríamos de lembrar que Kant e Lévinas talvez discordassem irremediavelmente nesta questão, aliás fundamental no que diz respeito à ética. Pois não foi sem frisá-lo mais de uma vez que Kant institui sua ética em função do homem não ser santo, justamente (“É da maior importância em todos os juízos morais atender, com a mais extrema precisão, ao princípio subjectivo de todas as máximas, a fim de se colocar toda a moralidade das acções na necessidade de agir *por dever* e por respeito pela lei, não por mor e por inclinação relativamente ao que as acções devem produzir. Para os homens e todos os seres racionais criados, a necessidade moral é constrangimento, isto é, uma obrigação (*Verbindlichkeit*), e toda a acção aí fundada deve ser representada como um *dever*, mas não como um modo de procedimento que já nos agrada ou nos pode agradar por si mesmo [*não teria a psicanálise algo a dizer aqui?*]. Como se alguma vez conseguíssemos chegar, sem respeito pela lei, o qual está ligado ao temor ou, pelo menos, à ansiedade perante a transgressão, a estar alguma vez por nós mesmos tal como a divindade que está acima de toda a dependência, na posse de uma *santidade* da vontade, de certo modo mediante uma conformidade, para nós transformada em natureza e nunca mais removível, da vontade com a lei moral pura (a qual, portanto, dado que nunca poderíamos ser tentados a ser-lhe infiéis, poderia muito bem deixar então de ser para nós uma ordem). A lei moral é para a vontade de um ser absolutamente perfeito uma lei da *santidade*, mas, para a vontade de todo o ser racional finito, é uma lei do *dever*, do constrangimento moral e da determinação das acções do mesmo mediante o *respeito* por esta lei e a partir da veneração pelo seu *deve*”, *Crítica da razão prática*. Op. cit. p. 97-8; mais adiante, comentando a máxima evangélica “*Ama a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo*”, num trecho muito interessante em que se reconhece mais de um recurso derridiano: “Com efeito, um mandamento segundo o qual se deve de bom grado fazer algo é em si contraditório, porque se já sabemos por nós mesmo o que devemos fazer, e, além disso, estivéssemos conscientes ainda de o fazer de bom grado, um mandamento seria a este propósito inteiramente desnecessário e se o fazemos, mas não de bom grado e só por respeito pela lei, um mandamento que faz deste respeito um móbil da máxima, agiria precisamente contra a disposição ordenada. Essa lei de todas as leis apresenta, pois, como todos os preceitos morais do Evangelho, a disposição moral em toda a sua perfeição, a qual, enquanto um ideal da santidade, não é atingível por criatura alguma, constituindo no entanto o arquétipo do qual devemos esforçar-nos por nos aproximar e ao qual, num progresso ininterrupto mas infinito, devemos procurar assemelhar-nos”, e conclui a seguir o parágrafo: “A este estágio da disposição moral, porém, jamais pode chegar uma criatura”, p. 99), ao passo que, para Lévinas, a santidade é a separação mesma do rosto do outro que está na origem da possibilidade ética. Derrida evocará de modo crescente esta questão de “Violência e metafísica”, a *Fé e saber*, *Do espírito*, no que diz respeito a Heidegger, em *Papier-machine* falando de Sartre, etc. Derrida não se aproveita desta discordância e contamina a estrutura de um com a exigência do outro?

Ora, o funcionamento *Fiano*, neste texto, apesar de radical, *participaria* da “escritura da história”, e não de qualquer uma, a de Moisés, a qual não é sem alguma relação com um retorno “odisseico” após um “um exílio provisório em mal de reapropriação”²⁵¹. Antes da diferença entre grego e judeu (e, anteriormente, no texto de F, entre judeu e egípcio), há uma economia compartilhada do relato, economia da partilha, o relato como circulação, etc. Será possível então que F escape totalmente à “economia” assim entendida, uma vez que se dedica, mesmo que de modo singular, a escrever ou reescrever uma história que não é apenas uma “ficção privada”, como também uma ficção “institucional(lizáve)l”?

É verdade que C chama de “ficção” até o trabalho de cientistas de laboratório. No entanto, mesmo que ele encene a mudança de tom como demonstração da ambivalência da “maneira” de F, falar em ficção “privada” para o poema de S pressupõe uma linha de demarcação com outra pública, talvez até não experimental, que se redobra no re-corte que C faz do gesto de F ou de sua “demonstração”. Como ouvir isso sem reticências, uma vez que, algumas páginas adiante, C critica o trabalho não apenas da historiografia como da história literária enquanto submetidas ao realismo, à prerrogativa de “restaurar incansavelmente a referencialidade”²⁵² ou o referente?

Resta que o poema de S “vem” sob o regime da citação dentro de um relato que transformou o “gênero” historiográfico, contudo, ainda “histórico”. Ora, o poema seria, de acordo com os enxertos por nós praticados, aquilo mesmo que não responde à economia do relato, com um destino “odisseico”. A melhor prova disso é que ele vem parar aí, no texto de F, onde ele parece “estar perdido”.

²⁵¹ “L’être-auprès-de-soi de l’Idée dans le Savoir Absolu serait odysseïque en ce sens, celui d’une *économie* et d’une *nostalgie*, d’un ‘mal du pays’, d’un exil provisoire en mal de réappropriation” (*Donner le temps*. Op. cit. p. 18).

²⁵² *Histoire de la psychanalyse entre science et fiction*. Op. cit. p. 142. Ou uma vez que, enquanto instituidor, Freud não poderia não ser “pedagógico”: “toute institution est pédagogique, et le discours pédagogique est toujours institutionnel. L’historiographie est en effet pédagogique: Je vais vous apprendre, lecteurs, ce que vous ne savez pas, et c’est une loi, écrite par les choses elles-mêmes. L’historien enseigne les lois avec un supposé réel” (p. 142-3).

O poema é, antes, orfeico do que odisseico, ao menos *deve* sê-lo, é seu destino auto-proclamado e trágico²⁵³. A despeito de, e por isso mesmo, “fundar”, autorizar tal relato. (Pareceria então que, ao se fundar, um discurso procura deixar de ser da ordem daquilo sobre o qual se funda, sua economia se torna alheia àquilo mesmo que a faz *circular*, que proporciona a sua “guinada”, o seu *tour*. Aqui, o poema).

A questão permanece, pois, de saber, dupla questão, qual a “função” “própria” do texto de S e qual a diferença desta com o regime “citacional”, im-poético de F.

Cabe ressaltar: mesmo respondendo a estas perguntas, talvez não seja possível conhecer o fundo da “crítica” de C, se for uma²⁵⁴. Quiçá em virtude mesmo do “fundo”, o “fundo sem fundo” do poema. S, outro S, lembra que a literatura oferece um fundo para logo retirá-lo²⁵⁵. Mas então ao dizer isso já se tem o “fundo sem fundo” da “crítica” (que seria agora algo anterior ou diferente de uma “crítica”, talvez uma implicação em toda “crítica”): que não se deveria fazer do poema um pano de fundo, ou deste uma testemunha, dentro de um relato. C recolocaria, a seu modo, a “questão indissolavelmente *ético-literária* da narração testimonial e da ficção”²⁵⁶ e, acrescentemos, do poema e do poético (mas serão estes totalmente imunes ao relato?).

²⁵³ Seria preciso pensar o que se trama com relação à “literatura” no que Blanchot chama de “O olhar de orfeu” em *L’espace littéraire* (Paris: Gallimard, 1955), e que diferiria (d) o relato odisseico neste “espaço literário”. A relação com a “lucidez” tal como a de Freud descrita por Certeau e ao jogo posicional parece um problema fundamental.

²⁵⁴ Dúvida que se confirma depois, quando C expõe o “anarquismo ético” que F tornará possível em oposição à ética do bem e da cidade, da *polis* (*Histoire de la psychanalyse entre science et fiction*. Op. cit. p. 191-2.), e sobre o qual não há nenhum sinal de “crítica”.

²⁵⁵ Ainda na conferência chamada “A literatura como o indesejável da desconstrução”, Marcos Siscar notava o seguinte, que seria preciso confrontar com o “gesto” de Freud descrito por Certeau: “Não há, portanto, uma distinção preliminar dos gêneros de discurso. Mas, ainda assim, em alguma instância, me parece que o tratamento dispensado por Derrida aos textos ditos literários tende a ser de natureza diversa do tratamento dispensado aos textos ditos filosóficos. A meu ver, a relação com a literatura é *fundante*, para Derrida, menos no sentido do seu projeto digamos filosófico do que do papel que a literatura tem para a constituição de uma *assinatura*. Antecipando minha conclusão, eu diria que a literatura é fundante porque seu tratamento mostra, explícita ou dramatiza um modo de pensar. Lendo textos literários, Derrida parece ensinar uma relação com a alteridade, com o sem-fundo do fundamento. Talvez porque a literatura consista a dar um fundo, retirando-o; como em um naufrágio, esse fundo sem fundo ‘gera uma reflexão acerca da sobrevivência do sujeito e do sentido’ (Paula Glenadel)” (Op. cit. p. 5-6).

²⁵⁶ Derrida, Jacques. “Le parjure, peut-être (‘brusques sautes de syntaxe’).” Op. cit. p. 582.

Afirmamos que, para manter as diferenças aqui, o poema não devia compartilhar de todo da economia do relato, e dentro deste, da relação, isto é, do regime citacional. *Este* poema talvez menos ainda do que outro: para ganhar um absoluto (“o que viverá de imortal *no* poema”), o qual, por definição, não é sujeito a troca, a circulação, a partilha, o poema diz que “isso” deve desaparecer *nesta* vida. As duas interioridades, por nós sublinhadas, são designadas e ao mesmo tempo proibidas: é dentro do poema que esta sua outra vida tem seu futuro, mas com a condição, melhor, a incondicionalidade de não ser *nesta* vida. É claro que a indeterminação do vivente a que se refere “esta vida” pode dar a pensar que isto que deve sobreviver não se oferecerá ao tempo (finito) do poeta ou do produtor do poema, ao portador do nome próprio que autoriza o poema.

Entre S e F, dissemos, há no nome: de um lado, o “funcionamento *próprio ao texto* de Schiller”, de outro, “o funcionamento *freudiano* da citação”. De um lado, o “funcionamento próprio” do poema de S começaria com esta separação com “S”, com a divisão do nome de autor, e o seu “próprio”, a sua propriedade, a de não pertencer mais ao autor, um não-pertencimento. Do outro lado, o nome de F está demasiadamente atrelado ao “funcionamento” e a este como funcionamento “citacional”. Repare-se que o nome próprio de F se torna um qualificativo, quase um nome comum: “*freudiano*”.

Assim, devemos formular nos termos que podem parecer contraditórios: o “próprio” do poema deve perder a sua propriedade para advir; a citação dentro do texto de F, ao produzir ou reproduzir uma apropriação ou uma reapropriação entre o poeta e o poema, reaproxima perigosamente o “nome autoral” da *a-fundação* do poema.

P.R.: Note-se que na tradução francesa empregada por C do poema de S, diz-se *sombrer*, que significa também afundar, *naufregar*. Uma ética do desaparecimento, do naufrágio, condiciona *no poema* a sua sobre-vida, o seu absoluto. Esta condição interna não

pode se definir apenas, embora já seja toda uma questão, nos termos de uma “meta-discursividade” como resto de um sagrado liberado pela morte de deus e o fim do referente. É uma condição “performativa”, mas um performativo louco, “atópico”, como dirá a seguir C, uma vez que deve des-fazer-se do que liga seu gesto ao presente do seu ato e de seu autor. Agora, declarar que a *função* do poema é gerar “como em um naufrágio (...) ‘uma reflexão acerca da sobrevivência do sujeito e do sentido’” seria mais do que precipitado: pode-se atribuir uma “função” (reflexiva) ao naufrágio (a não ser *a posteriori*)?²⁵⁷ Do mesmo modo, uma “ética do desaparecimento” ou uma ética do naufrágio seriam expressões contraditórias em si. No mínimo, formular-se-ia com elas uma ética insustentável, sem *suporte*, sem presença. O programa ou a tarefa do poema de S é, de fato, vertiginoso, senão impossível. Porém, não é nada menos que o “destino” da literatura, o destino “orfeico”, trágico, como o terão designado B e B²⁵⁸.

²⁵⁷ Marcos Siscar citando Paula Glenadel. É claro que não estamos sugerindo um segundo que M. Siscar ou P. Glenadel estão dizendo isso. Estamos nos referindo a uma interpretação ou “funcionalização” possível do “evento” do poema, e ao emprego do termo “função” por Certeau.

²⁵⁸ Estamos nos referindo não apenas a Blanchot, como evocamos acima, como a Barthes, por exemplo em *O grau zero da escrita*. Teremos, a seguir, novamente, esta mesma estrutura (com suas diferenças) na versão derridiana: a do rastro, do rastro da obra, da obra como rastro. Depois de segui-las, Foucault procurou, segundo Roberto Machado, tomar distância em relação a estas abordagens da literatura que a sacralizariam. De fato, o próprio Certeau diz da meta-discursividade do poema de Schiller: “le rapport de la mort des dieux à la naissance de l’immémorial dit la relation que la disparition du référentiel entretient avec la production de tout poème”. Machado alude a uma entrevista de Foucault de 1975, em que “ele se refere ao processo histórico de sacralização que fez com que a literatura tivesse passado a valer pelos outros discursos, como expressão de algo que esses discursos eram incapazes de formular. O que o teria levado, para romper com o mito do caráter expressivo da literatura, não só a valorizar positivamente os discursos não-literários, como também a aceitar, como fez na época de 60, o princípio, formulado por Blanchot et Barthes, da intransitividade da literatura, o princípio de que a literatura só tem a ver com a própria literatura, é uma repetição da linguagem literária. Ora, o que esse Foucault genealogista diz só ter compreendido depois foi que essa posição, que com Blanchot e Barthes tendia a dessacralizar a literatura considerada como expressão da totalidade, como expressão absoluta, contribuiu para sacralizá-la ainda mais como o lugar da subversão, da revolução, levando a idéia de que a linguagem literária só pode ser analisada em si própria e a partir de si própria” (*Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. p. 130). E, de fato, na conferência inédita de Foucault de 1964 publicado pelo mesmo Roberto Machado, intitulada “Linguagem e literatura”, Foucault terminava sua exposição: “Quanto à crítica, o que foi ela, desde Sainte-Beuve até quase agora, senão o esforço desesperado, votado ao fracasso, de pensa rem termos de tempo, sucessão, criação, filiação, influência o que era inteiramente estranho ao tempo, o que era votado ao espaço, isto é, a literatura? A análise literária, que tantas pessoas hoje praticam, não é a promoção da crítica a uma metalinguagem, não é a crítica que se tornou enfim positiva, com toda sua minúcia, sua paciência, sua acumulação laboriosa. A análise literária, se ela tem um sentido, nada mais faz do que impossibilitar a crítica” (Idem, p. 174). Sem dúvida, a insistência de Derrida quanto à não-irreferencialidade da linguagem e, sobretudo, da literatura, não será estranha a uma desconfiança quando a tal sacralização. Se é que se pode traçar esta linha de contenção em torno de Barthes e Blanchot sem equívocos (por exemplo, quando Barthes faz o seu curso sobre o *Como viver juntos* e analisa *Robinson Crusoé*, não seria demência afirmar, por um lado, que

O que (se) interrompe (n)a economia do relato, ou digamos mais economicamente, (n)a economia, ou ainda (n)o “nômico”? O que “se dá” quando uma propriedade precisa ser perdida (o “poema” ou a sua vida presente para S, a “autoridade” de S para C)?

Responderemos com D: o dom. Evidentemente, “o dom, *se houver*, se relacionaria sem dúvida com a economia. Não se pode tratar do dom sem tratar desta relação com a economia, é óbvio, até mesmo com a economia monetária. Mas o dom, se houver, não é também aquilo que interrompe a economia?”²⁵⁹. O dom não é também, consequentemente, o que *se* interrompe na economia? (“Interrupção”, assinalemos, é um dos termos fundamentais do texto de D sobre o perjúrio e sobre o testemunho, mas não é menos importante em seu ensaio sobre poesia e hermenêutica²⁶⁰. Isso vale, no mínimo, uma reserva para hipótese).

O poema de S *é outro*, e C traduz ainda a alteridade a si do poema, se podemos dizer, como a constatação da necessidade da perda de seu próprio ser: esta é exatamente a estrutura do dom incondicional, do dom “digno deste nome”, como diz D, dom além ou aquém do nome como (eco)nomia. O dom deve desaparecer para se dar. “Na verdade, o dom não deve sequer aparecer ou significar, consciente ou inconscientemente, *como* dom para os donatários,

a literatura passa a “valer pelos outros discursos”, uma vez que Barthes coloca que todos os saberes da cultura estão, de alguma maneira, condensados no romance. Mas esta abertura ao outro não aponta já para uma transitividade atravessada por rupturas? A menos que se alegue que, então, Barthes já não é “Barthes”, quer dizer, o Barthes dos anos 60..., Cf. Barthes, Roland. *Comment vivre ensemble: simulations romanesques de quelques espaces quotidiens, Cours au Collège de France, 1976-1977*. Arquivos sonoros mp3 (cd). Paris, Seuil, 2002). Derrida aborda a relação da literatura com o sagrado em *Donner la mort*, segundo a cena abraâmica de sacrifício e de segredo guardado e da “filiação impossível”. Ele mesmo reivindicará estar tentando repensar a sacralidade que se deduz dos “direitos autorais” ou do fato de que “não se mexe” num texto de literatura, nem uma vírgula (e a desconstrução não é atentíssima a isso?), e que nada o interessa mais do que os processos de sacralização (cf. “Outrem é segredo porque é outro”. In: *Papel máquina*. Op. cit. p. 337). Resta tirar as consequências de um imperativo de dessacralização, por um lado, e da necessidade de preservar o segredo, do outro, sem tripartir ética, estética e “religião”, como o faz Kierkegaard em *Temor e tremor*. Mas onde levariam estas “consequências”: para um além do segredo e do sacro? O “re-pensar” co-incide com a “des-sacralização”? A des-construção poderia e tentaria ficar inteiramente fora do espaço e das “regiões” (como diz Foucault) de sacralização?

²⁵⁹ *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. Op. cit. 17-18. Não vamos reconstituir todos os implicados nestas questões, mas é bom lembrar que Derrida está relendo, além de Baudelaire e Mallarmé (e muitos outros), o ensaio sobre o dom de Marcel Mauss. A definição do dom como *aneconômico* reveza o ensaio de Mauss uma vez que este, segundo Derrida, não chega nunca a tratar do dom incondicional, mas sim da troca e do circuito econômico.

²⁶⁰ *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris : Galilée, 2003.

os sujeitos individuais ou coletivos. Assim que o dom aparece como dom, como tal, no seu fenômeno, seu sentido e sua essência, ele estaria empenhado (*engagé*) numa estrutura simbólica, sacrificial ou econômica que anularia o dom no círculo ritual da dívida.”²⁶¹ É notável que o próprio ensaio de Mauss se abra, depois de expor o seu programa, com um poema em epígrafe, no qual se prefere renunciar ao dom antes de recair em oferenda muito generosa²⁶² (e o dom, segundo D, não deve sequer ser generoso²⁶³). Mais adiante, entre parênteses, D pergunta: “porque é preciso começar pelo dom do poema quando se fala de dom? E porque o dom parece sempre ser o *dom do poema*, como diz Mallarmé”²⁶⁴?

Daí a perguntar como o dom do poema, que não pode (se) dar sem o nome, interrompe o (eco)nômico, há um passo. E este passo não se dá sem o nome. Não parece descabido fazer a guinada de C ressoar na ambivalência do título de D num de seus ensaios sobre o nome: “Salvo o nome”²⁶⁵ (salvo: salvar o nome sem conservá-lo, perdê-lo para salvá-lo, excetuando-o do “nômico”).

Recuemos um passo.

D cita o poema de M chamado “O dom do poema”. M é logo invocado também por C. De acordo com este, M reveza a palavra de S, pelo jeito melhor que F, certamente porque “se *serve* do *gesto* poético” de uma “*maneira* poética”. Entre todas estas diferenças gestuais e os mimetismos, coragens e “ancoragens”, há o que se chama os *funcionamentos* de cada um. Para entender o que os distingue sem se ater simplesmente ao “gênero”, seria preciso entender como o “servir-se” e o “funcionamento” se qualificam e se dividem segundo a “maneira” pela

²⁶¹ *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Op. cit. p. 38. É interessante pensar que esta bela definição do dom (inventiva, constativa e performativa), seja também tributária de várias formulações lacanianas sobre o amor como don daquilo que não se tem (e sobre o falo, p. 12-13), e, portanto, de um certo dom de Freud (desde a “profundidade de sua intuição”, como diz Lacan), além de outros (Derrida cita esta fórmula em Heidegger).

²⁶² No texto de Derrida: “Il vaut mieux ne pas prier (demander) / que de sacrifier trop (aux dieux) : / Un cadeau donné attend toujours un cadeau en retour. / Il vaut mieux ne pas apporter d’offrande / que d’en dépenser trop” (*Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Op. cit. p. 147).

²⁶³ “Se ele não deve seguir um programa, (...), um dom não deve ser generoso. A generosidade não deve ser seu motivo ou seu caráter essencial. Pode-se dar *com* generosidade mas não *por* generosidade...” (Idem. p. 205).

²⁶⁴ Idem. p. 59

²⁶⁵ Op. cit.

qual se opera um “gesto”, ou como “se serve” da escrita. Seria plausível tentar elaborar uma hierarquia gestual, em que, certamente, uma “maneira” dominaria (na economia destes nomes aqui, teríamos: maneira (poética) > servir-se > gesto > funcionamento; e a “citação” flutuaria entre os últimos termos). Mas a dificuldade do estabelecimento desta hierarquia, embora o “poético” não tarde a ser declarado excepcional – e, de certa maneira, improvável – em relação a tudo o que é institucional, é que, justamente, entre a “maneira”, única, singular, e a generalidade do “poético” que decide da destituição de F, há todas estas repetições e citações, há a sua possibilidade originária, onde a autenticidade do “poético”, o seu “próprio”, pode se perder. Parece então *sobremaneira* complicado opor o poético ao regime citacional. Para começar, porque nada garante que S não cite, não mais no regime citacional de um relato teórico talvez, mas no regime às vezes o mais desmarcado de uma “re-citação” poética²⁶⁶. Além disso, e de modo redobrado, porque se, por um lado, a citação pode levar a autenticidade do “poético” a se perder, por outro, aqui a autenticidade ou a propriedade do poema é um “perder-se”. É, pelo menos, o que *diz* o poema. Afirmar que o poema se perde na sua citação seria então afirmar a sua realização, a citação relançando o poema para fora de si, perdido, mas sobrevivo, autenticamente inautêntico, se ousássemos dizer. É claro que, por outro lado, a instituição não cessa de se apropriar deste “próprio” que é uma perda de si, de identidade, de totalidade, de “ser”, e a este respeito C é “exemplar”.

Telegrama urgente: “Mas qual é esse próprio, se o próprio desse próprio consiste em se expropriar, se o próprio do próprio é justamente não ter nada de próprio? O que aqui quer dizer é?”²⁶⁷. Estamos, abusivamente, citando D, pois está falando da tradição da “teologia negativa”. Todavia, se as perguntas interrogam tão bem a C, algo desta tradição deve

²⁶⁶ Lembre-se, por exemplo, da onda submanina que vem trazer vocábulos para cada sílaba do nome, o qual “nunca vem sozinho”: a possibilidade de uma citação pode atravessar não apenas os nomes como cada uma das sílabas de um “poema” “original”. Mais do que isso, seguindo a descrição de “Che cos’è la poesia” (Op. cit.), a “recitação” faz ainda eco ao “de cor” que a poesia incita, mas pela qual deve também ser incitada. No coração do “de cor” há (também) o maquínico (quando não um risco de estupidez repetitiva).

²⁶⁷ *Salvo o nome*. Op. cit. p. 55.

atravessar a escrita e o “nada” poéticos que se atam, segundo C, pelo nó da crença (“Mas ele [Mallarmé, que vamos citar a seguir] aponta (*il pointe*) com precisão o que dá o nó (*ce qui noue*) da escritura ao ‘nada’: um crer”²⁶⁸). Resumidamente: esta tradição, por um lado, suspende toda tese proposicional da onto-teologia, arruinando o modo predicativo do verbo ser (“o ser não é”), e nesse sentido é contestatária, interrompe o pacto social. Na verdade, estabelece inevitavelmente e de contrabando um contrato ao escrever, mas em vez de assiná-lo o “contradita em um codicilo ou no remorso de um *post-scriptum* embaixo no contrato. Essa ruptura de contrato programa toda uma série de movimentos análogos e recorrentes, toda uma superoferta do *nec plus ultra* que se recorre a *epekeina tes ousias* e, às vezes, sem se apresentar como teologia negativa (Plotino, Heidegger, Lévinas)”²⁶⁹. D não deixará de se incluir aí, nos sobrelanços de suas superofertas²⁷⁰ – onde, inclusive, não seria inoportuno vislumbrar os traços de uma tarefa poética, inventiva, no corpo a corpo com a língua. Por outro lado, seguindo ainda D, o *post-scriptum* denegante continua subscrevendo, precisando do nome:

A menos que, como se sugeriu há pouco, o nome seja aquilo que se apaga diante daquilo que nomeia, e então “é preciso o nome” (*il faut le nom*) quereria dizer que o nome faz falta: ele deve fazer falta, é preciso um nome que faça falta. *Chegando* então a *se apagar* (*arrivant à s’effacer*), ele *será salvo*. No momento mais apofático, quando se diz “Deus não é”, “Deus não é nem isto nem aquilo, nem aquilo nem seu contrário” ou “o ser não é” etc., mesmo então trata-se de dizer o ente tal como é, em sua verdade, seja ela meta-física, meta-ontológica. Trata-se de manter a promessa de dizer a verdade a qualquer preço, de prestar testemunho, de se render à verdade do nome, à coisa mesma, tal como deve ser nomeada pelo nome, isto é, *além do nome*. Ela salva o nome (*Elle sauf le nom*).²⁷¹

A meta-discursividade do poema (que, aliás, segundo C, nasce de ou reveza a morte de Deus) não se mantém fiel a esta promessa, testemunho sem testemunho? Ela, em todo caso, ficará do lado de lá que opõe o institucional ao poético, como uma economia sem economia, um nome sem nome, algo que nada sustenta. A tentação é, com D, aproximar C de L, citado

²⁶⁸ *Histoire de la psychanalyse entre science et fiction*. Op. cit. p. 141.

²⁶⁹ *Salvo o nome*. Op. cit. p. 53.

²⁷⁰ Uma *surenchère* (sobrelanço) que tentaremos expor adiante, nas modalidades do seguir, por exemplo do (pros)seguir esta tradição.

²⁷¹ *Salvo o nome*. Op. cit. p. 53-4.

nesta tradição “apofática”. Aproximação no sentido do desejo de uma linguagem não violenta em L, que não seria demência ver na insistência, para C, de que “nada” sustenta a verdade do poema (este *serviria*, mas então secundariamente, a uma violência institucional, de uma instituição). Tal desejo implicaria numa linguagem que “se privaria do verbo *ser*, isto é, de toda predicação. A predicação é a primeira violência. O verbo *ser*, e o ato predicativo estando implicados em todo verbo e em todo nome comum, a linguagem não violenta seria a rigor uma linguagem de pura evocação, de pura adoração, proferindo somente nomes próprios para chamar o outro ao longe”²⁷². Um certo tornar-se comum do nome “próprio” (este está, talvez, no centro do “funcionamento próprio” do poema) deixa-se entrever na distinção da argumentação de C como o que chamamos de destituição poética, e isso, na medida mesma em que uma apropriação institucional redobra o gesto *Fdiano*. O que poderia parecer contraditório, se este “próprio” do poema não fosse paradoxal. Porém, é bom lembrar que, quando a reivindicação de uma não-violência entra em cena, D se distancia de L: como expõe L²⁷³, uma linguagem feita apenas de nomes próprios já não seria uma linguagem, sem retórica, sem frase, sem articulação, do que já duvidava P²⁷⁴. A uma ética sem lei²⁷⁵ corresponderia em L uma linguagem sem frase, sem a violência do conceito, sem articulação.

“A violência aparece com a *articulação*. E esta não se abre a não ser com a circulação (em

²⁷² “Violence et métaphysique”. In: *L’écriture et la différence*. Op. cit. p. 218. Não se trata de uma pura não violência em oposição a uma pura violência já que para Lévinas: “Un être sans violence serait un être qui se produirait hors de l’étant: rien; non-histoire; non-production; non-phénoménalité. Une parole qui se produirait sans la moindre violence ne dé-terminerait rien, ne dirait rien, n’offrirait rien à l’autre; elle ne serait pas *histoire* et ne *montrerait* rien: à tous les sens de ce mot, et d’abord en son sens grec, ce serait une parole sans *phrase*” (p. 218). Mas o “nada” a que um ser sem violência daria lugar, é reivindicado aqui para o poema e para seu “funcionamento próprio”. Precisemos apenas que em “Violência e metafísica” Lévinas já “respondia” a esta tradição. Se, de uma maneira, Derrida reconhece uma reivindicação super-essencialista nesta teologia negativa, ele já colocava, no ensaio sobre Bataille, um “talvez”, pois “tocamos aqui alguns dos limites e das maiores audácias do discurso no pensamento ocidental. Poderíamos mostrar que as distâncias e as proximidades não diferem entre si” (“De l’économie générale à l’économie restreinte”. In: *L’écriture et la différence*. Op. cit. p. 399). Certamente, algo disso é “mostrado” no final de *De l’esprit. Heidegger et la question*.

²⁷³ Leonard Lawlor, Leonard. *Derrida and Husserl: the basic problem of phenomenology*. Indiana: Indiana University Press, 2002 p. 148-152.

²⁷⁴ “Les Grecs, qui nous ont appris ce que *Lagos* voulait dire, ne l’auraient jamais admis. Platon nous le dit dans le *Cratyle* (425 a), dans le *Sophiste* (262 ad) et dans la *Lettre VII* (342 b): il n’y a pas de *Logos* qui ne suppose l’entrelacement de noms et de verbes” (“Violence et métaphysique”. In: *L’écriture et la différence*. Op. cit. p. 219).

²⁷⁵ Como citamos acima de “Violência e Metafísica”.

primeiro lugar pré-conceitual) do ser. A elocução mesma da metafísica [no sentido *Levinasiano* do discurso da alteridade] não violenta é seu primeiro desmentido”²⁷⁶. L argumenta: “sem formalidade e predicação, sem a cópula, como tal linguagem pode falar, mostrar ou dar algo? A noção de escrita em Derrida é o que dá a concepção de linguagem de que Lévinas precisa”²⁷⁷.

Seria pertinente, cremos, repetir, com relação a C, o argumento de L quanto à escritura, já que C, ao preservar o poema como propriedade que não se deveria apropriar, apaga, de algum modo, a *iterabilidade*²⁷⁸ que funciona no coração do poético (que tentaremos expor em D a seguir) e desapropria os seus “nomes”. Pois o que não dá vazão a muita dúvida, neste trecho de C, é que uma reiteração do gesto é possível e se remarca em cada movimento. Mas se a citação dá lugar a dois gestos distintos, transformando, o que pode novamente parecer contraditório, o próprio (o poema) em impróprio (institucional) e apropriando-se do que é outro, a citação deveria poder *afetar* (como D o diz às vezes de uma infecção, de um

²⁷⁶ “Ainsi, dans sa plus haute exigence non-violente, dénonçant le passage par l’être et le moment du concept, la pensée de Levinas ne nous proposerait pas seulement, comme nous le disions plus haut, une éthique sans loi mais aussi un langage sans phrase. Ce qui serait tout à fait cohérent si le visage n’était que regard, mais il est aussi parole; et dans la parole, c’est la phrase qui fait accéder le cri du besoin à l’expression du désir. Or il n’est pas de phrase qui ne détermine, c’est-à-dire qui ne passe par la violence du concept. La violence apparaît avec l’articulation. Et celle-ci n’est ouverte que par la circulation (d’abord pré-conceptuelle) de l’être. L’élocution même de la métaphysique non-violente est son premier démenti” (“Violence et métaphysique”. In: *L’écriture et la différence*. Op. cit. p. 219).

²⁷⁷ *Husserl and Derrida: the basic problem of phenomenology*. Op. cit. p. 151. É interessante frisar, já que citamos um naufrágio e que se anuncia um naufrágio da citação, o esquema que Leonard Lawlor (agradecemos a Felipe Lins a indicação destas análises) esboça a partir de “Violence et Métaphysique” (especialmente este trecho: “En faisant du rapport à l’infiniment autre l’origine du langage, du sens et de la différence, sans rapport au même, Levinas se résout donc à trahir son intention dans son discours philosophique. Celui-ci n’est entendu et n’enseigne qu’en laissant d’abord circuler en lui le même et l’être. Schéma classique, compliqué ici par une métaphysique du dialogue et de l’enseignement, d’une démonstration qui contredit le démontré par la rigueur et la vérité même de son enchaînement. Cercle mille fois dénoncé du scepticisme, de l’historicisme, du psychologisme, du relativisme, etc. Mais le vrai nom de cette inclination de la pensée devant l’Autre, de cette acceptation résolue de l’incohérence incohérente inspirée par une vérité plus profonde que la ‘logique’ du discours philosophique, le vrai nom de cette *résignation* du concept, des *a priori* et des horizons transcendants du langage, c’est l’*empirisme*”, p. 224). Para Lawlor, Bergson “concebeu a intuição (que ele defende) como alienada do discurso filosófico, dando-se ao direito de falar numa linguagem resignada a seu próprio fracasso”, enquanto que Lévinas “perdeu o direito de falar numa linguagem resignada ao fracasso porque, de acordo com a segunda característica da alteridade, a possibilidade da metafísica (no sentido de Lévinas) é a possibilidade da fala. Lévinas trai a própria intenção no seu discurso filosófico sem ser apto a denunciar essa traição”. “Assim, Bergson – coerência incoerente / Lévinas – incoerência incoerente / Derrida – incoerência coerente” (p. 152).

²⁷⁸ Nos permitimos reenviar a “Assinatura evento contexto” ou, de forma mais geral, a todo *Limited Inc.* (Op. cit.), assim como às suas retomadas por Evando Nascimento (*Derrida e a literatura*. Op. cit.) e Luiz Fernando Medeiros de Carvalho (*Literatura e promessa. Figuração e paradoxo na literatura brasileira contemporânea*. Niterói: EduFF, 2002).

efeito ou de uma simulação) a diferença de “maneiras” defendidas por C (entre o analítico e o poético). É lícito pensar então que nas gestações, gesticulações e articulações de cada texto, a repetição não é somente possível. Ela faz justamente “nó”, um estranho nó, um nó “gestual” (é sempre também um “corpo a corpo” com a língua que é um corpo a corpo com o outro e aquilo que se procura rechaçar²⁷⁹) capaz de relançar um discurso, não sem diferenci-lo. Mais ainda: a partir da iterabilidade do “gesto” se “sustenta” a originalidade de F frente ao discurso realista e (por isso pobre) da história, o nó da guinada, que, como todo nó, dá uma volta, um *tour* na “linha” (“Mallarmé se situa na mesma linha que Schiller”²⁸⁰: um nó precisa de uma “linha”).

É claro que não é bem o que C diz, o nó em questão para ele é o da crença e toda a diferença entre os “dois funcionamentos diferentes” de escritura, “um mais ‘exílico’ (poético), o outro mais ‘devorador’ (analítico)”, sai do “único *mecanismo* do crer”²⁸¹. Mais um mecanismo, diga-se de passagem, e este pequeno desvio na unidade do crer não é pouca coisa: a escritura não se liga ao nada pela animação de um puro crer, este ainda se dobra num “mecanismo” (e logo, dois regimes do crer vão ter que se opor). “O poema”, inclusive, “é *traçado* com este *crer*”²⁸²: o crer já se liga ou se pensa com(o) uma escritura.

Há outros sinais de uma escritura apagada, talvez no próprio nome “nada”, quando vem a ser citado por C do poema de M – mas já vem “citado” pelo próprio M, até re-citado. Poema que melhor sustenta o argumento de que a poesia não se sustenta em nada, em nenhuma autoridade e em nenhuma efeito de realidade. “É preciso que não haja nada para que se creia nele; é preciso que ‘nada subsista’ da coisa para que ‘caminheemos’, ou que se escreva. Reciprocamente, o poema faz crer porque não há nada”²⁸³. Para que “caminheemos”:

²⁷⁹ Como Derrida coloca em mais de um lugar. Por exemplo em “Outrem é secreto porque é outro” (In: *Papel-máquina*. Op. cit. p. 354), ou em *Paixões* (Op. cit. p. 14).

²⁸⁰ *Histoire de la psychanalyse entre science et fiction*. Op. cit. p. 141.

²⁸¹ Idem.

²⁸² [Grifo nosso]. Idem.

²⁸³ [Grifo nosso]. Idem.

“pour qu’on marche”. “Marcher” é digno de nota aqui: não indica apenas o procedimento e o dar um passo à frente, o que certamente também F precisa fazer em sua tarefa de “elucidação”, ele diz de uma máquina ou um aparelho o “funcionar”, e, enfim e principalmente, acreditar em alguma coisa, “comprar” um mentira. O gesto, o movimento, o “deslocamento” deste verbo é complexo, porque se refere à “crença” de F, à de M, e não deixa de ser uma afirmação de C, já que este o cita para ilustrar a sua tese. Assim: dá-se um passo ao lado de Kant (a *elucidação* Fiana como relação com a *Aufklärung*); outro passo longe de Kant, de seu “andamento” como ética do progresso; não arreda pé: “passo” satirizado, rasurado, da crença nas instituições; mostra-se uma ficção no passo à frente do crer (o que se dá explicitamente com Jeremy Bentham, no século XVIII, como aponta Certeau²⁸⁴), como aquilo que “produz efeitos”, faz funcionar, bota para atuar – e, portanto, pode “teleguiar”.

Um certo “anti-humanismo humanista” (de que expomos as premissas) parece então acompanhar a afirmação do “nada” no lugar do crer e a constante remarcação da “apropriação” institucional, digamos, em todo o seu livro, chegando a acreditar a tese, segundo RC, de que a instituição é o “inconsciente social da psicanálise”²⁸⁵, a forma mascarada do retorno de uma violência física. Por ela, retorna a história “no espaço insular do discurso ou da cura”²⁸⁶. “Insular” corresponde então ao primeiro momento do analítico, não canibal, não devorador, e corresponde ainda ao “exílico”, forma “poética” da escrita, a forma do “puramente ético”:

De qualquer modo, a distinção não passa entre história e literatura, mas entre duas maneiras (*façons*) de ouvir o documento: como “autorizado” por uma instituição, ou como relativo a um “nada”. Estas duas perspectivas não são sujeitas a opção, como se se pudesse escolher entre uma ou outra. Sem dúvida há, em alguns “místicos”, até em Mallarmé, experiências do “nada” que dão lugar a uma escritura exílica, forma literária (estética) do gesto “puramente” ético do crer. Mas esta “crença” sem objeto não é da ordem de uma decisão. “Crê”-se assim quando não se pode fazer de outro

²⁸⁴ *Histoire de la psychanalyse entre science et fiction*. Op. cit. p. 94.

²⁸⁵ Idem. Op. cit. p. 107.

²⁸⁶ Idem. p. 108.

modo, quando o solo do real falta. Por sua vez, a vida social exige a crença, bem diferente, que se articula nos supostos saberes garantidos pelas instituições. Ela descansa nestas sociedades de segurança (*sociétés d'assurance*, que quer dizer também “companhias de seguro”) que protegem contra a questão do outro, contra a loucura do “nada”. Ao menos se deve fazer a distinção entre a delinquência da “não-seriedade” literária e a normatividade fundada nas credibilidades institucionais. Não reduzir uma à outra. É permitido pensar que é possível. Sem recusar ideologicamente a historicidade institucional que domina o funcionamento social da escritura, e que se enraíza aliás no “canibalismo” da escritura ela mesma, é permitido, como Mallarmé, “crer” na escritura precisamente porque, ela própria autorizada por nada, ela autoriza alteridade (*de l'autre*) e não cessa de começar. 147.

Se o que dissemos do “crer” segundo C baseado em M tiver alguma pertinência, pode-se inferir que duas exigências a princípio contraditórias se esboçam neste “crer” que é ora “econômico” ou institucional, ora “nada” e, não havendo escolha, é os dois ao mesmo tempo: se o “crer” já é traçado por uma escritura e ao mesmo tempo “nada” autoriza esta escritura, esta deve ser duas coisas ao mesmo tempo – algo e nada. Tal a “ficção” (que “produz efeitos” e “não é”). Consequentemente, o seu “canibalismo” ou sua devoração são, no mínimo, duplos. E sempre indigestos.

Entreato 4. Economia da resistência e resistência à economia – o dom do poema.

*Et les poèmes nés d'hier, ah ! les poèmes nés un soir à la fourche de l'éclair, il en est comme
de la cendre au lait des femmes, trace infime...
Et de toutes chose ailée dont vous n'avez usage, me composant un pur langage sans office,
Voici que j'ai dessein encore d'un grand poème délétible...
Saint-John Perse, Exil IV.*

*Désormais cette page où plus rien ne s'inscrit.
Saint-John Perse, Neiges IV.*

Uma economia da resistência e uma resistência à economia se anunciam nas paragens destes discursos (F, C, D). Uma na outra e um no outro, uma não passando sem a outra e procurando (se) interromper.

Onde uma resistência se critica, se analisa ou se anuncia em D, uma economia está em jogo, está por perto, embora raramente se apresenta de modo simples²⁸⁷. Esta vizinhança não é fortuita: a economia seria justamente (desejo d) o retorno da proximidade.

Cada um a seu modo, estamos tentados a dizer – do *unheimlich* ao sintoma, do poema ao “nada”, do incalculável, ao improvável, ao dom ou ao “poético” – resiste-se a uma economia, senão ao econômico em geral. A alteridade anuncia a sua ruptura, anuncia-se como ruptura: o espaço do poema lhe dá lugar, conforme se declara em F segundo C; a escritura, o rastro, a marca reenviam à alteridade, como afirma D no/do coração do presente e da presença, por exemplo, em *Résistances*²⁸⁸.

Como não há resistência sem alguma economia, uma instância ou, melhor, uma insistência aneconômica se promete, porém não sem dobrar tal necessidade econômica à invenção.

P.R.: A relação ética/literatura, se houver, se não for outra coisa que não uma “relação”, se nomeia – e se difere – nestes termos, em que é possível reconhecer alguns de seus traços mais gerais e, ao mesmo tempo, mais exigentes de singularidade. A ética “clássica”, como vimos, costuma – é o costume – significar uma economia do próprio, do valor próprio, norteador. Ela implica numa mestria (*maîtrise*), em motivos pedagógicos, na

²⁸⁷ “Cette double invagination chiasmatisque des bords interdit de discerner à la lecture la limite indivisible d’un commencement et d’une fin. Elle emporte donc la condition pour toute émergence autoritaire d’un titre, le titre impliquant ces effets critiques de bord, la possibilité de discerner des bords indivisibles. D’autant plus qu’ici la locution titrante ‘La folie du jour’ est le double indiscernable de son occurrence à l’intérieur du corpus. Voilà pourquoi, en toute rigueur, le titre n’exerce son autorité qu’à n’avoir pas lieu, pour rester interminablement à préciser, interminablement indécidable, réservé, en réserve dans l’ellipse d’une formule nominale qui fait économie de tout. L’économie de l’indécidable n’est pas incompatible, au contraire, avec la dissémination. Je n’y ai peut-être pas assez insisté, faute de temps, mais tout ce que j’ai remarqué du titre aurait pu se rassembler sous le titre de l’économie et même de l’économie politique. Le titre tire sa valeur de titre de son pouvoir de produire de la valeur et de la plus-value par l’opération économique, l’opération d’économie, d’épargne et de potentialisation qu’il performe. Et cela n’est pas tautologique, c’est une ruse du tautologique. La loi de cet *oikos*, de cette *oikonomia*, je pense l’avoir au moins suggéré, est loin d’être simple et directe, elle ne se règle pas d’un seul trait, droitement. C’est à repenser le droit, l’économie et le politique que le titre de titre nous appelle, quand la plus-value s’accroît jusqu’à l’abîme” (“Titre à préciser”. In : *Parages*. Op. cit. p. 244).

²⁸⁸ “La trace, l’écriture, la marque, c’est au cœur du présent, à l’origine de la présence, un mouvement de renvoi à l’autre, à de l’autre (...)” (*Résistances – de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996. p. 44).

condução do vivo como teleguiável, em nome, por vezes, de uma melhor guiação em função mesmo de sua inevitabilidade, ou seja, contra o desastre do pior, da qual ela, contudo, parte. A literatura, por sua vez, enquanto estranha instituição, não é absolutamente ineconômica, porém a sua economia não é dominável, não se limita ao contexto de seu surgimento, e não reconduz à interpretação estável a cada leitura, a cada um de seus cortes²⁸⁹.

F, sem dúvida (digamos de modo bastante precário), procurou romper com uma economia psicológica (dissemos acima só dois dos mais significativos nomes referindo-nos a isso²⁹⁰), em todo caso se dedicou a trabalhar com ou nas interrupções entre o patológico e o psiquismo “normal”, colocou o dedo nas feridas, por exemplo, as do narcisismo ocidental, para ilustrar grosseiramente nossa hipótese. De acordo com C, F forneceu os elementos de uma crítica à ética “progressista”²⁹¹, e ainda transformou, reinventou o gênero historiográfico. C vem então designar uma forma irresistível de economização, a que resistia ou persistia, dir-se-ia, contra a resistência mesma de F, quando seu texto deveria seguir as leis da sua descoberta. Resiste contra estas forças heterogêneas, mas, digamos com D, “resiste-se de tal modo que a resistência faça sintoma e trabalhe no corpo, transforme o corpo e o corpus, dos pés à cabeça, e ao nome (...)”²⁹². Um corpo estranho se torna palco ou placa giratória de uma

²⁸⁹ Lembramos aqui o que diz Daniel Link sobre o “modo de ler” como determinante, para Borges, do que “é” ou será a literatura do futuro (“Em ‘Nota sobre (para) Bernard Shaw’ (1951), Borges escreveu que ‘Uma literatura difere da outra, ulterior ou anterior, menos pelo texto que pelo modo que é lida: se me fosse dado ler qualquer página atual – esta, por exemplo – como será lida no ano 2000, eu saberia como será a literatura do ano 2000’” (*Como se lê e outras intervenções críticas*. Op. cit. p. 17).

²⁹⁰ “*Unheimlich*” e “sintoma” teriam de ser entendido em sua acepção psicanalítica, segundo uma prática de que não podemos, evidentemente, falar ou comentar a torto e a direito, em virtude do que nela está em jogo de irredutivelmente singular. As derivações que proporemos, especialmente no que concerne ao sintoma são direcionados antes de mais nada a “uma ética da leitura” e a seu questionamento.

²⁹¹ Na medida em que é possível falar de ética sem se referir à necessidade de um certo progresso ou em todo caso de um certo pros-seguir.

²⁹² “on résiste mais de telle sorte que la résistance fasse symptôme et travaille au corps, transforme, déforme le corps et le corpus, de pied en cap, et en nom”, e Derrida continua: “le forçage aura peut-être eu lieu. Ce n’est jamais sûr, ni acquis, ni joué, et ça peut toujours se laisser réapproprier. Ce que je viens de nommer forçage désigne, au-delà des effets de scènes, l’effraction et une opération de force, de différence de force” (“Entre crochets”. In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 24).

instituição, e, como lembra D, para F, o corpo estranho faz sintoma, pois o sintoma é um corpo estranho²⁹³.

A resistência de C, como dissemos, se volta para a economia do testemunho e da crença, nomes de uma lei nômica destinada a decidir a verdade do discurso (ou do discurso como efeito de verdade ou “efeito de real”²⁹⁴), na economia de sua “referência”, justamente, que C radicaliza ou erradica como remissão a “nada”. A re-ferência se apaga, apaga-se em sua secundariedade para dar lugar a um efeito de crença, e contra a manipulação que com isso se trama deve ser preciso resistir (é, evidentemente, a nossa hipótese, o passo – talvez – de uma interpretação).

Começemos por justificar nossa afirmação: porque não se trata então simplesmente de uma “crítica” de C a F, mas, antes, de uma “resistência”?

Claro: há, na mudança de tom de C e na distinção afirmada ao cabo desta, uma estratégia textual que não se pode fechar sobre uma condenação de Freud a não poder ser puramente “poético”. Esta estratégia, ao menos em um de seus declives (pois ela não é uma), desemboca reiteradamente na mostraçã de uma irresistibilidade à instituição (“ambivalência” do “suposto saber”). Esta demonstração é traduzível, cremos, em sua gestualidade, por uma “resistência” desta estratégia de C à “instituição”, uma vez que se defende ou afirma a não-institucionalização do poema e talvez algo mais, se é que há “algo” – e, de fato, C fala em nome de “nada”. Dois sentidos de “resistência” se combinam ou se rejeitam, combinando-se.

Ora, esta resistência à instituição *já está no texto* de F, sob a forma do poema, que, nesta perspectiva, C só vem remarcar, como ato poético. Mais precisamente, está, segundo C, no “conteúdo” meta-discursivo do poema, uma vez que o retorno do recalcado não vem sem (é o que “demonstra” a virada no tom ou o “relato” de Certeau) outra exclusão (a da sua “presença” e, portanto, da sua “expressão” direta). Esta exclusão parece se dar como um

²⁹³ Mais à frente precisaremos esta referência.

²⁹⁴ Adiante, Certeau emprega a expressão “efeito real”, certamente pensando em Barthes que teorizou sobre “L’effet de réel” (In: *Oeuvres complètes II*. Op. cit.)?

irresistível apagamento do “meta-discurso” radical do poema em benefício da “performance” de F, sustentada na forma-“poema” e na “forma-autor” como nome próprio (a)creditado. Ao resistir à instituição pelo viés do poema, F daria a ler, na irresistível institucionalização desta resistência à alteridade (pelo recurso a um cânone e a um testemunho), o retorno do recalcado: a instituição, a instituição como forma mascarada do retorno de uma violência física, corpo-a-corpo. C acredita então a tese, segundo RC, de que a instituição é o “inconsciente social da psicanálise”²⁹⁵.

Traduzir, como fizemos, por “resistência” a “maneira” de C é recorrer a um conceito já afetado pelos textos de F, isto é, por algo “decisivo” naquilo mesmo que está sendo analisado por C. Mais ainda, o recalque, fundamental para as intervenções de C (para, por exemplo, mostrar a não-exclusão do retorno das vozes extintas no lugar das quais a escrita *Fdiana* da história se “erige”, à diferença da historiográfica), é também uma das formas da resistência elaboradas por F²⁹⁶. “Resistência” seria então um conceito duplamente decisivo, o que é o mesmo que dizer que não é “decidido”. Reincide.

“Decisivo” é o termo usado por L e P para narrar a trajetória da “resistência” na história da psicanálise²⁹⁷. Tenta-se imaginar os efeitos de tal “decisividade” quando articulada ou determinada pela “resistência”, ou “resistência à análise”, uma vez que, por definição, não se pode ou não se deveria de antemão determinar o seu objeto²⁹⁸: a “decisão” “analítica” se daria então como resistência à resistência ou como “não-resistência”, como chega a dizer

²⁹⁵ *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op. cit. p. 107.

²⁹⁶ Cf. “Inibições, sintomas e angústia”. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. (Vol. 20). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

²⁹⁷ Laplanche, Jean; Pontalis, J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Dir. Daniel Lagache. 11. ed. Paris: PUF, 1992. p. 420

²⁹⁸ Laplanche e Pontalis argumentam: ao perguntar, afinal “quem resiste?”, Freud resiste à integração do sintoma ao Eu e a uma determinação apressada da origem da resistência. Derrida desdobra a indagação de partida nas primeiras questões – eminentemente éticas – que abrem *Résistances – de la psychanalyse*: “Seria preciso (*faudrait-il*) resistir? / E, em primeiro lugar, à análise? / Se fosse necessário (*S’il fallait*) resistir à análise, seria preciso ainda saber de onde vem e o que significa este “é preciso” (*il faut*). Seria preciso ainda analisá-lo” (*Résistances*. Op. cit. p. 13). À “resistência” aqui questionada, e que seria preciso sempre questionar, liga-se a irresolução do “é preciso”, como veremos mais à frente.

D²⁹⁹. Outra maneira, talvez, de entender a “maneira” de C: como não resistente ao “nada” do poema, e por isso capaz de dissociar, desligar o “analítico” do “poético”. Esta dissociação obedeceria assim ao um movimento “analítico” por excelência³⁰⁰, quando se designa em *análise*, como o faz D, dois motivos combinados: o “regressivo ou arqueotrópico” (*ana*), “anagógico”, e o dissolutivo (*lyse*) “que leva à destruição, que ama destruir ao associar”, por isso chamado por Derrida de “filolítico”³⁰¹, “tanatológico”³⁰², ou como o próprio Freud diz da pulsão de morte, “demoníaco”. Sem poder reconstituir o denso ensaio de Derrida, o qual reenvia, ele mesmo, a outros³⁰³, queremos, contudo, assinalar com ele o jogo abismático que se redobra na distinção gestual de C entre o “analítico” e o “poético”, sendo que o poema toma valor de exemplo não só para F, mas também para C, o que faz que o poema (por exemplo, o de M, que citaremos adiante) se torne testemunha do seu próprio ato dissociativo (e, logo, analítico). (É, ao menos, o que se poderia mostrar, ao desviar o tom, o gesto, ou a virar a argumentação como uma luva e apontando para uma certa denegação de C). Os sentidos destes exemplos a princípio se conferem, mas, em determinado momento (segundo tentamos recortar) se dissociam, lá onde o poema exemplar marca um “limite” “analítico” – e

²⁹⁹ *Résistances*. Op. cit. p. 37. A determinação da resistência pode se interpretar tanto como uma irredutibilidade da resistência em qualquer discurso (a hipótese derridiana é que uma “outra resistência (...) talvez se tenha instalado desde a origem, como um processo auto-imunitário, no coração da psicanálise, e já no conceito freudiano da ‘resistência-à-análise’ (...), p. 9), como uma sedução (*eros*) dentro de uma relação de forças (*polemos*) – *poleros*, neologiza Derrida. Esta cena de sedução atuaria em Freud como um lei, deduzida da interpretação do sonho de injeção de Irma, que Derrida reinscreve como inerente a toda análise que anuncia uma resistência, isto é, como trabalho “em nome da verdade” (p. 22). A dissolução (*lyse*) analítica da resistência subentenderia sempre uma “solução” (p. 23). Derrida prolonga então: “Oh, sans doute le savant, le philosophe, et surtout l’analyste viendront s’inscrire en faux contre ce que je viens de dire, et justement en prétendant que la vérité objective, ou la vérité de l’être ou la neutralité analytique dépassionnent ce *poleros* et ce duel de résistance, de dénégation et d’appropriation; pour éviter trop de précipitation, je dirais d’un mot que la seule limite à ce *poleros*, à cette condensation du *politique*, du *polemos* et de l’*eros*, le seul suspens de cette séduction analytique, c’est un autre concept de résistance ou plutôt de *restance*, une *restanalyse* vers laquelle j’oriente ce discours” (p. 22). Uma análise desconstrutora, *restanalyse*, analisa restos e o restar do resto, no qual se implica um indissolúvel, um insolúvel que é o que move a própria análise desconstrutiva.

³⁰⁰ “A noção de análise” era o tema de partida do evento para o qual *Résistances* foi escrita (1991). Esta noção é aí exposta de modo lapidar e em toda a sua complexidade. Reenviaremos somente a alguns de seus traços.

³⁰¹ *Résistances*. Op. cit. p. 37

³⁰² Idem. p. 42.

³⁰³ Especialmente “Freud e a cena de escritura” da *Escritura e a diferença* e “Spéculer – sur Freud” em *La carte postale*.

amalítico –, frente ao qual o analista “pára[ria]”, ou um limite institucional que é também hermenêutico e que mexe com o direito de colocar algo lá onde não há “nada”.

Com a violência da omissão de todo o percurso de D, digamos somente que este mostra que o duplo movimento “analítico” não é exterior àquele que opera na “compulsão à repetição”, a forma mais forte e mais variada da resistência (para a qual F reconhece cinco gêneros³⁰⁴). Seria, na verdade, o sentido “tutor” do conceito de resistência “em geral”. Ora, esta compulsão é “sem sentido”, ela enquanto tal “não resiste”, “não é uma resistência”³⁰⁵. É o que resiste: uma não-resistência. O que D vai chamar numa só palavra de “restância”. Por não ter sentido e ser ela mesma “pulsão de morte”, por não “resistir”, a resistência “*é ela mesma de estrutura ou de vocação analítica*”³⁰⁶.

No entanto, o que parece se preservar ou apagar no poema, a ler C, como se, de alguma maneira, o “poético” fosse fundamentalmente insubmisso à escritura enquanto “canibal” ou “devoradora” (como afirmado ao longo de todo o livro), isto é, em *um* sentido, “analítica”, é justamente uma certa “compulsão à repetição”. A sua originalidade ou “propriedade” em relação à citação pode medrar aí. Mas então, C não poderia mais propor uma análise nem uma crítica literária, muito menos uma historiografia clássica. É certo que, ao mostrar a transformação que F operou na historiografia, ele faz a história desta transformação.

Para resistir sem resistir, seria preciso, no entanto, pensar uma resistência e num recurso suplementares. Nas primeiras linhas do capítulo seguinte, C afirma: “Não falo nem como analista, nem como místico. Não sou creditado por nenhuma destas duas experiências que constituíram a cada vez (*tour à tour*) uma inacessível autorização do discurso. *Resta-me,*

³⁰⁴ Cf. “Inibições, sintomas e angústia”. Op. cit.

³⁰⁵ “Le paradoxe qui m’intéresse ici, c’est que cette compulsion de répétition, en tant que paradigme hyperbolique de la série, en tant que résistance absolue, risque de détruire le sens de la série à laquelle elle est censée assurer ce sens (c’est là un effet de logique formelle, en quelque sorte, je le notais à l’instant), mais plus ironiquement encore, elle définit sans doute une résistance qui *n’a pas de sens* - et qui d’ailleurs n’est pas une résistance” (*Résistances*. Op. cit. p. 37).

³⁰⁶ *Résistances*. Op. cit. p. 37-8.

musa a invocar para começar, o Sexta-Feira de Saint-John Perse nas *Imagens a Crusoé...*³⁰⁷. É um *resto* – a literatura – que vem suprir a falta de lugar instituído desde o qual se fala, *tour* suplementar no jogo de revezamentos discursivos, que *permite pensar* algo como o místico, o qual “não se pode pensar nem dispensar”³⁰⁸ e está, portanto, de alguma forma, presente no analítico (ou o “anagógico”³⁰⁹).

Suplemento que *dá a pensar* o in(dis)pensável, a literatura seria um terceiro elemento, mas um elemento sem “elemento” decomponível de um analista ou de um místico (de que o analista não conseguiria se desvencilhar), sem química ou “atomística” (*atomistique*³¹⁰), sem arqueotipia. (Por isso também a insistência resoluta em defender o seu “nada”).

É de se imaginar então que, desde este lugar (sem lugar) de evocação e de invocação (musa), a literatura *não* “constitui uma *inacessível autorização* do discurso”, muito embora seja “musa a invocar”³¹¹. Ela mesma deve “participar”, se assim se pode dizer, do entre-lugar ou do não-lugar ou, antes, deve constituir um “acesso” à “inacessível autorização” do discurso, ao *permitir* pensá-la, neste discurso que fala da inacessível autorização e que dela tenta se desmarcar. Ela constitui então um ponto de crença fora da autorização – já que ela mesma, nos é repetido, não é autorizada por “nada”, e, portanto, não tem “fora” desde o qual ter uma pegada teórica. Ponto desde o qual, contudo, se “*pensa*”: ela seria o que *dá a pensar*, sem poder *ser pensado* absolutamente.

(*Afinal*, é como se estivéssemos a ver se repetirem de outro modo os movimentos incertos, os vaivéns, os tropeços e recuos de F, quando este se apoiava no poema sem fundo de S para escrever a história de Moisés, como quem tenta inaugurar um outro discurso, indo para a frente sem ir no mesmo sentido – progressivo. “*Afinal*”, diz o próprio C, “é bastante

³⁰⁷ [Grifo nosso]. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op. cit. p. 148-9.

³⁰⁸ Idem. p. 149.

³⁰⁹ Anagógico e pedagógico, consequentemente, cruzar-se-iam sempre na invocação *do* mestre (leia-se o genitivo em todos os sentidos).

³¹⁰ “Le facteur de la vérité”. In : *La carte postale*. Op. cit. p. 453.

³¹¹ O que nos diz esta figura clássica da inspiração literária no momento de uma total descrença na autoridade dos discursos?

semelhante ao que a psicanálise conta nas suas bordas e nos seus limiares (*seuils*) a quem não quer *fazer* parte dela [*tient à ne pas en être*] (de sua instituição) e a não falar *daquele* lugar, por causa mesmo do que vem dele. De partida (*départ*), há portanto clivagem entre o fato de estar investido aí (cativado?) e o fato de não estar aí [*de ne pas y être*] (nem em nem deste lugar)”³¹². Desmarcar-se do lugar institucionalizado se faz em nome mesmo do que “vem” do seu lugar, o que dá a impressão de que não é assim tão vazio ou sem verdade a descoberta do inconsciente).

A literatura não resiste a “algo”, em oposição ao qual ela se determina, como se poderia pensar de outra instituição. Ela resta sem ser. A clivagem de que fala C mostraria a sua estrutura restancial: in-vestimento sem ser, na qual, portanto, “é permitido crer”³¹³, já que ela não se autoriza de nada nem de ninguém. Mas se não *se autoriza* de nada, ela, no entanto, “autoriza alteridade”, servindo de apoio para um discurso outro, “e não cessa de começar”³¹⁴. Sem neurose, sem culpa, sem começo terminado, infinita³¹⁵: ela deve poder fazer o seu dom, um verdadeiro dom.

Dom do *pensamento*, se seguirmos a posição declarada de C³¹⁶. Dom para o pensamento, para começar a pensar. Para não cessar de começar. Este ininterrupto começo necessitaria ainda do pensamento de algo como um “*arrêt de mort*”, um não cessar (uma sobrevida) lançado por uma interrupção³¹⁷, por uma morte³¹⁸. A alteridade que se autoriza do

³¹² *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op cit. p. 149. A clivagem entre “ser” e “estar”, por sua vez divide a tradução para o português.

³¹³ Idem. p. 147. Grifo nosso.

³¹⁴ Idem. p. 147.

³¹⁵ Des-moralização absoluta, a exemplaridade da literatura deveria poder ser “musa a invocar” sem ser exemplo para demonstração ou paradigma do certo e do errado, do bem ou do mal (com o que se pode desafiar todas as filosofias morais, como veremos adiante), nem mesmo dar lugar a um “arqueotropismo”, um elemento “fundamental” de que ela representaria o retorno. Embora ela “retorne”. Embora ela ponha em cena todos os discursos, inclusive os mais autorizados.

³¹⁶ A famosa aproximação de pensamento (*Denken*) e de agradecimento (*Danken*) abriria aqui sua compreensão. Derrida já a evocou em *Béliers*. Op. cit. p. 28-9.

³¹⁷ Estamos nos referindo à análise do relato de Blanchot, *L’arrêt de mort* (Paris: Gallimard, 2005), por Derrida em “Survivre” (*Parages*. Op. cit.).

³¹⁸ Lembra-se então que a morte do poema dava à luz o nascimento da prosa no finalzinho de “Che cos’è la poesia?”.

poema não cessa de começar: este começo é uma repetição diferida, ela acolhe a alteridade no coração da repetição. O que é o *coração da repetição*? Reservemos.

Tudo se complica, a nosso ver, no que tange ao sentido do “poético”, quando o poema (se) perde (na) sua “compulsão à repetição”, se nos atrevêssemos a dizer, e se esta constitui *também* e talvez primeiramente o “próprio” do “poético”, como em sua cena *Ddiana*. Onde o “próprio”, justamente, talvez seja ele mesmo expropriado por uma (compulsão à) repetição. (Tudo se complica ao se “desautorizar”, digamos, se tomarmos a sério a verdade do poema, a saber que ele não se autoriza de nada. Se esta for a única verdade – a que não é sujeita a autoridade alguma, a “nada”).

A repetição está, cremos, no centro do debate, mas, simultaneamente, nunca aparece “como tal” quando se trata do poema em C. O que se daria a pensar, uma vez que tal repetição não é explicitada, é que o “nada” constitui um lugar original. Parece incrível, mas C nos autorizou a revirar os gestos como uma luva. Apesar da desilusão utópica que ele reenvia ao longe³¹⁹, apesar das alegações segundo as quais ele dá lugar à alteridade. E não é apenas a “propriedade” não explicitada do poema e a reivindicação do “nada” que dá a pensar a sua originalidade, mas igualmente o fato de se lhe dar o maior – e único – crédito em função do nada que sustenta a crença. Há, segundo C, duas crenças (que antes obedeciam a um mesmo mecanismo). Uma de caráter institucional, que não se pode condenar porque é inevitável, necessária ao funcionamento social, porém há a outra, cujo caráter é poético, se por poético se entende o que não tem outro fundamento a não ser a sua própria forma: o poético é mais original e mais credível. Porque *in-acreditável*. E porque é inacreditável, não o deveríamos

³¹⁹ “Mais on peut l’entendre [está falando do “realismo do inconsciente” e da sua “instituição” inconsciente] aussi em ce sens que l’institution psychanalytique fait croire à la réalité de l’inconscient et que, sans elle, il n’est plus qu’un espace hypothétique, le cadre qu’une théorie se donne pour s’écrire, comme l’île utopique de Thomas More. Sans l’institution (qui représente l’autre), l’effet réel disparaît. Demeure seulement le réseau formel organisé par une écriture où ‘rien’ ne subsiste de ce dont elle parle. Privé de son institutionnalisation, l’inconscient est seulement le paradigme nouveau qui a fourni leur espace théorique au roman, à la tragédie, à la rhétorique et à la stylistique de Freud” (*Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op cit. p. 146).

“creditá”-lo. “Comprá-lo” a crédito, em várias vezes. Não deveria ser “citado”, talvez apenas engulido, “meditado”.

Certamente, o fato de *haver* história atesta de alguma compulsão à repetição: a contar histórias, e a se contar histórias – *à se raconter des histoires*, talvez dissessem C ou D³²⁰. Ela deve “organizar”, a palavra é de C, de modo mais geral, a escrita da História. Mas de uma organização que, compulsiva, não teria sentido, sentido original. Ora, se uma tarefa deve persistir nela, se ela deve resistir a algo, é justamente à “organização original”, enquanto mito credulizante, isto é, àquilo mesmo que ela mesma institui³²¹.

Como insubmisso, como “meta-discurso”, o poema teria que ser entendido, segundo o anúncio de sua perda salvadora, como um não retorno a si, uma interrupção do sentido como constitutiva de seu advento, exemplar, portanto, quanto ao que resiste, na escrita da história, à exclusão. E que, então, pode nele “retornar”, de modo não mais “econômico” ou economizado. Mas o que retorna não é “o excluído” como tal. E disso o poema presta outro testemunho: o advento que é o *telos* do poema, o retorno que ele anuncia é o de uma “vida imortal”. Mas o que é ou como pensar uma vida *imortal*? Será ainda uma “vida”, “esta vida”, se por essência não há nada de mortal que não seja uma vida?

Uma sentença de morte anuncia a chance de uma sobre-vida. A vida sobrevive diferindo-se. “*Arrêt de mort*”: sentença de morte e interrupção da morte (“ajudamos o vivo, ajudamo-lo a morrer, mas não ajudamos o morrer”³²², escreve B, quiçá epilogando seu romance escrito mais de trinta anos antes). Não o outro da vida, mas a sua condição desde todo começo. Repetição diferencial (no coração do “insubstituível”: a vida).

Falamos em vida. O poema é um “vivente” (*vivant*)?

³²⁰ Contar-se histórias e contar-se lorotas.

³²¹ Seria a ambivalência do que “resiste” nela, quando ela se destina a formar uma história, uma “identidade nacional”, a consolidar o Estado...

³²² Cf. “Survivre”. In: *Parages*. Op. cit. A análise de “*L’arrêt de mort*” de Blanchot se articula em torno da vertigem deste enunciado.

Algo nele viverá, diz o poema, viverá mais que a vida tal como a conhecemos: “esta vida”. Com a condição, segundo este *dever*: de nela desaparecer, naufragar (este poema parece narrar a mais incrível das histórias, que não se cansa de contar). Fragmento de “Che cos’è la poesia?” que conta a fábula que é o dom do poema (ele se conta):

marca a você endereçada, deixada, confiada, acompanha-se de uma injunção, na verdade institui-se nesta ordem mesma que por sua vez te constitui, assinando tua origem ou dando-te lugar: destrua-me, ou antes torne o meu suporte invisível fora, no mundo (já está aí o traço de todas as dissociações, a história das transcendências), faça em todo caso com que a proveniência da marca permaneça (*reste*) inencontrável ou irreconhecível [*méconnaissable*]. Prometa: que ela se desfigure, transfigure ou indetermina em seu *porte* [*port* : porte ou porto], e ouvirás nesta palavra a margem da partida tanto quanto o referente rumo ao qual a translação porta. Coma, beba, engula minha letra, porte-a, transporte-a em ti, como a lei de uma escritura que se fez teu corpo: *a escritura em si*.³²³

A cortar o gesto em dois, a dissociação entre o analítico e o poético na gestualidade ambivalente que a citação *Fdiana* encenava poderia estar obedecendo à injunção do poema, passando aí o traço uno do poema, organizando de contrabando uma história da transcendência. Porta, transporta, preserva através da sua análise, come, engole, bebe uma vez por todas o poema, economiza ao máximo seus traços – não mais do que isso: “próprio”, “alteridade”, “nada”, enfim. Fidelidade *absoluta*: um coração, não qualquer um, o do poema, “*Reitera murmurando: jamais repita...*”³²⁴.

Isso, não sem, antes, recitar o poema. Não só o de S, como, principalmente, o de M, que não vem de F. Este segundo poema, ele já o sabia de cor, embora quase desconhecido, quase perdido: poema “inacabado”, texto “inédito” (e, portanto, não “anedótico”) cujo tema é “*Epouser la notion*” (Desposar a noção), e, será por acaso?, tirado da *Revista de história literária da França*:

*E é preciso que não exista nada (disso) para que eu a abrace
e nela acredite totalmente
Nada – nada*³²⁵

³²³ In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 305. Trad. Nossa.

³²⁴ Idem. p. 306.

³²⁵ “Et il faut qu’il n’en existe rien pour que je l’étreigne / et y croie totalement / Rien – rien”. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op cit. p. 141.

O notável na “espuma”, no “verso virgem” deste “nada”³²⁶ é que ele se escreve duas vezes. Silêncio de C a este respeito.

Nada se nota, se anota duas vezes. Repetição fascinante. Dela talvez não tenhamos o direito de concluir nada...

(que, por exemplo: contra tudo o que diz C, ela tenta nos convencer, tentando primeiro convencer a si mesma, sim, a repetição deste “nada” vem como uma fórmula encantatória, hipnótica, sacralizar a literatura, resto “anagógico”, ela que é capaz de dizer isso, abusada a ponto de nos revelar a verdade como “nada”, quem sabe sugerindo ainda que a noção não se *desposa* sem a literatura, sem o performativo que une, que liga, que dá o “nó” como num casamento, a literatura que se arma de coragem aqui ao repetir esta palavra como uma sentença aniquiladora e suicida, mas também com o mais poderoso verso, ao fazer terminar o poema com a mais fabulosa das repetições da letra: a letra que não se refere a nada, sim a literatura é, afinal, o resto deste nada, que ecoa aqui para mim, como se fosse possível saber o nada...³²⁷ receber seu eco, como se ouve o segredo sem segredo da crença...).

... Dois “nada” separados por um traço – quem sabe um terceiro nada, ou um traço de escritura que liga “nada” a “nada” – ou que os separa. O nome (“Nada”), com maiúscula – a “não-coisa” (“rien”), minúscula³²⁸. O segundo chega para diminuir ou aniquilar o “monoteísmo da maiúscula”³²⁹?

³²⁶ Lembrando do “nada, esta espuma...” do famoso “*Salut*” de Mallarmé. E se trata de “salut”, como “subsistência”.

³²⁷ O que (não) diria aqui Agamben, do fim deste poema, aliás inacabado, deste último “verso”, no verso do qual não há nada?

³²⁸ No capítulo seguinte chamado “A instituição da podridão: Luder”, C coloca *em epígrafe*, outro dom poemático, um trecho “místico” de S, em que um deus aparece para falar numa “voz de baixo” e num tom de inimizade: “Tudo parecia calculado para inspirar-me temor e tremor e a palavra *podridão* (Luder) se fez ouvir muitas vezes, expressão muito freqüente na língua fundamental (*Grundsprache*) quando se trata de fazer sentir a potência e a ira de Deus ao homem que ele quer aniquilar. Mas tudo o que se dizia era *autêntico* (*echt*), nenhuma frase *aprendida de cor*... [grifo nosso] Também, a impressão que dominava absolutamente em mim não era o temor, mas a admiração perante a grandiosidade e o sublime. Também, apesar dos insultos contidos nas *palavras*, o efeito produzido sobre os meus nervos foi benéfico...” (último. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op cit. p. 148). Na palavra divina e, por isso, autêntica, como não aprendida de cor, ressoa uma origem poética, e os poderes da palavra. Logo a seguir, ainda em epígrafe, Certeau coloca um grafite de banheiro de cinema parisiense (com a data, 1977): “Não escreva nos cagatórios, cague na escritura”. O

“Nada” é um nome admirável e vazio: o “referente” de nada “não é”. Sim, “nada” é um nome singular. E louco. Espécie de loucura nominal, uma interrupção ameaça (sob o risco, é claro, de se banalizar absolutamente) no nome que é nome de nada. Dupla loucura: porque o nome não tem referente algum; porque “nada” não é apenas o nome sem referente, ele se escreve ou se fala, vira uma coisa, mas, justamente, uma “coisa” que desaparece, que é o desaparecimento da coisa. O traço que une o nada é e não é, é como “nada”. Nada – signo irreferente.

Qual o dom deste poema de M, se não for o de revelar a verdade da crença, a crença na “noção”? O que adianta, se se trata de avançar ou de mostrar uma caminhada, um andamento, um contra-andamento, um tropeço, de que adianta aprender este incrível “nada”? É possível “meditá”-lo, isto é, engoli-lo?

Recomeçamos desde o que acreditávamos notar sobre o fim do poema, por exemplo nas seguintes frases: 1. “Nada se nota duas vezes”, 2. “Não temos o direito de dizer nada”. “Nada” se divide dizendo o contrário do que queríamos: 1. não é possível anotar duas vezes a *mesma* coisa; 2. não temos o direito de dizer “nada”, mas a rigor é a única coisa que se estaria no direito de dizer. “Nada” obriga a usar aspas, mas assim que pronunciada, isso que acabamos de dizer nos desobriga: não há lei que obrigue a isso.

Para quê usar aspas então? desejo de que o leitor entenda, aprenda de cor e sem equívoco como num traço só?

“Nada” *resiste*, arrisquemos, ao comentário, ao meta-linguístico, à legibilidade imediata, ao meta-discursivo e ao performativo, etc. (Ele daria razão de qualquer jeito a C: ao dizer que “nada” resiste a estes desejos compulsivos, se reverte sem cessar a lei do enunciado que acredita lê-lo; ao dizer que “nada” *nunca consegue resistir* ao comentário, a

imperativo de defec(a)ção sobre a escritura, com direito a uma repetição com ar bastante poético embora fétido, se dá como graffiti, para ainda se tornar epigrama.

³²⁹ Com o qual Certeau se refere ao uso de maiúscula nos conceitos que pontuam o discurso “e cuja promoção teórica (et/ou mítica) é o mais das vezes marcada pela maiúscula: a Palavra se articula no Outro pelo Nome do pai, o Desejo, a Verdade, etc.” (*Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op cit. p. 187).

irresistibilidade à institucionalização vem tapar o nada, e, portanto, “resistir”-lhe... Estaremos então seguindo C, na dupla resistência que ele anuncia na decisão do “nada”, que ele nos ditou ou que nós fizemos confessar recorrendo a D). Absolutamente comum, “nada” é o nome que interrompe a economia do nome, nome anômico, em suma. Nunca retornando a si, ele poderia fazer o seu dom, se tivesse algo para dar.

Mas na escolha sem escolha que C parece “oferecer”, ou “nada” se banaliza a ponto de desaparecer, ou ele se conserva intacto e aí, no fundo sem fundo, deste rico e vazio fundo, ele permite balizar, balizar teoricamente, decidir sobre o gesto analítico e o poético. É o último recurso de uma ética, senão o único (ao menos contra uma ética empírica, “realista” – que não se opõe aqui a retórica ou sofista, já que se trata da produção de *efeitos* de real³³⁰):

Se o poema não é “autorizado”, ele autoriza um espaço outro, ele é o nada deste espaço. Ele abre (*dégage*, retira, desobstrui) a possibilidade deste último no excesso (*le trop-plein*) do que se impõe. *Gesto igualmente estético e ético* (a diferença entre os dois não é tão grande, pois a *estética* não é no fundo a não ser o *aparecer* ou a *forma* da *ética* no campo da linguagem). *Ele recusa a autoridade do fato*. Ele não se funda nela. Ele *transgride* a convenção social que quer que o “real” seja a lei. Ele *lhe opõe* somente seu próprio *nada* – atópico, revolucionário, “poético”³³¹ [Grifos nossos].

O “nada” deve destruir e desobstruir o excesso coercitivo do realismo, convencionalista, autoritário, legiferante. Assim ele reabre um espaço, que só pode ser outro, e este gesto é ao mesmo tempo estético e ético. A criação des-cria, dizia A citando D³³². Se a ética não se funda em nada, seu “gesto”, contudo, é resistência, ao mesmo tempo em que esta implica em criação. Criação e des-criação não se opõem mais.

“Nada” é “revolucionário”. (Retire-se as aspas que, de qualquer modo, sempre são retiráveis e não asseguram nada, e ter-se-á a abolição do revolucionário: resistência, talvez, à verdade que deu a volta toda, à totalidade do giro com a qual uma “teoria” acreditaria cercado

³³⁰ Isso ficará mais claro adiante com Jacques Rancière.

³³¹ *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op cit. p. 142.

³³² Agamben. *Image et mémoire*: “Il ne faut pas considérer le travail de l’artiste uniquement en termes de création: au contraire, au coeur de tout acte de création, il y a un acte de dé-création. Deleuze a dit un jour, à propos du cinéma, que tout acte de création est un acte de résistance. Mais que signifie résister? C’est avant tout avoir la force de dé-crée ce qui existe, dé-crée le réel, être plus fort que le fait qui est là. Tout acte de création est un acte de pensée, et un acte de pensée est un acte créatif, car la pensée se définit avant tout par sa capacité de dé-crée le réel” (Agamben, Giorgio. *Image et mémoire*. Paris: Hoëbeke, 1998. p. 73).

seu objeto. A “revolução” do “nada” consiste também na interrupção da crença na “revolução”, total ou “permanente”). Nesta re-volta reencontramos então o “tour” *Fdiano*, e, na repetição que esta volta traz, dentro e além dos gestos reconhecíveis, uma vertigem. Mas também, o canibalismo da escrita, a fome de destruição, a sua vocação analítica, afinal, que promove a resistência como destrutivo, dissolutivo – e isso como condição da invenção.

A invenção, outro nome do poético e irreduzível da “desconstrução”³³³, consequentemente, cita.

(Deixemos o verbo em aberto, como uma daquelas “fórmulas” que se repetem sem perder seu segredo, resistindo sem resistir... deixando, por exemplo, a possibilidade de citar o que não está mais aí, ou que o que se cita não seja mais totalmente retomável, regurgitável).

Cita aquilo que destrói, mas, evidentemente, tenta destruir o que cita, subtraindo-lhe o espaço. O citado não deve retornar mais, a não ser morto, obsoleto. Estranha citação que não cita. Um resto deve permanecer *e* desaparecer. Só assim, talvez, o “nada” não ceda ao desejo genealógico de originalidade. Economia aneconômica, resistência que não resiste.

³³³ O poético seria então a afirmação do desejo, de um desejo afirmativo. Não *somente* dissolutivo e destrutivo, mas também inventivo: “E porque este desejo de invenção, que vai tão longe a ponto de sonhar em inventar um novo desejo, por um lado permanece contemporâneo de uma certa experiência da fadiga, da lassidão, da exaustão, mas por outro lado acompanha um desejo de desconstrução, indo tão longe a ponto de levantar a aparente contradição que poderia existir entre desconstrução e invenção. A desconstrução é inventiva ou não é nada; ela não fixa procedimentos metódicos, ela abre uma via, ela marcha adiante e marca uma trilha; sua escrita não é só performativa, ela produz regras – outras convenções – para novas performatividades e nunca instala a si mesma na garantia teórica de uma simples oposição entre performativo e constativo. Seu encaminhamento [*process, démarche*] implica uma afirmação, esta última estando ligada à vinda/ao vir em evento, advento, invenção. Mas ela só pode fazê-lo desconstruindo a estrutura conceitual e institucional da invenção que neutraliza ao colocar o selo da razão sobre algum aspecto da invenção, do poder inventivo: como se fosse necessário, para além de um certo status tradicional da invenção, reinventar o futuro” (“Psyché, l’invention de l’autre”. In: *Psyché, inventions de l’autre*. Op. cit. p. 337). Ou ainda, a respeito da invenção: “O que é a invenção? O que ela faz? Ela *encontra* [*finds*] algo pela primeira vez. E a ambigüidade repousa na palavra ‘encontra’”. (p. 337) “Ela descobre pela primeira vez, ela desvela o que já se *encontrava* aí, ou produz o que, como *techné*, ainda não se encontrava aí mas mesmo assim não é criado, no sentido forte da palavra, é só colocado junto, começando com um estoque de coisas existentes e disponíveis, em uma dada configuração. Esta configuração, esta totalidade ordenada que torna uma invenção e sua legitimação possíveis, levanta os problemas que você conhece (...). A “Fable” de Ponge não cria nada, no sentido teológico da palavra (pelo menos aparentemente)...” (p. 338). Resta perguntar da relação da ambivalência do “encontro” com a alteridade do desejo (se “o desejo do homem é o desejo do outro”, Seminário 10), e o final da *Ética da psicanálise*, segundo o qual a única premência ética é a de não ceder quanto ao próprio desejo. Se esta alteridade não se encontra como tal, e consequentemente tampouco o “próprio” do desejo, uma inventividade não seria talvez, para quem questiona a conduta e o desejo, redutível.

Vamos tentar “recuperar” esta lógica (já cederemos à vontade apropriadora?), ou antes, esta “gráfica” do resto em D. (A literatura não se junta aí sob o nome de “poético”, tal o ouriço embolado na estrada da tradução, segundo os traços perecíveis de um resto sem resto – a “ficção” – e de uma invenção que permanece incontornável?).

Façamos então uma última vez a pergunta: porque a repetição tende a *desaparecer* (ainda que não cesse de se remarcar), no “próprio” do poema segundo C, mesmo lá onde “nada” o sustenta, como que para assegurar uma certa originalidade? Para obedecer completamente ao ditado do poema, revelando aí uma única fidelidade? Porque resistir à citação, em suma, sem, no “fundo” e no mais evidente, que se possa resistir-lhe? Será que D, ao remarcar a citação, a re-citação, a “compulsão à repetição” do poema – ao mesmo tempo em que aponta o desejo de ser decorado de um só traço, se podemos dizer, de fazer desaparecer a proveniência da marca – bota para perder o “poético” do poema? D o condena assim ao “analítico” e a uma, digamos, “compulsão à instituição”? como se, ao se tornar analisável, o poema ficasse suscetível de ser dominado, servindo o discurso do mestre, etc.?

A diferença – e, logo, a resistência, se houver – entre os três discursos, estaria no tratamento que se dá à repetição, à marcação resistente da/à compulsão à repetição. D reconhece aí o nó da resistência *Fdiana*, bem como das questões “mais decisivas e mais difíceis, digamos entre a ‘psicanálise’ e a ‘desconstrução’”³³⁴.

³³⁴ “Car d’autre part, s’il importe, stratégiquement, de repérer ici le problème de la répétition et de l’itérabilité, c’est que toutes les difficultés de la plus grande résistance à l’analyse que nous avons reconnues dans la première partie de cet exposé reconduisaient finalement à cette résistance des résistances devant laquelle la psychanalyse freudienne trouvait à la fois sa ressource et sa limite, à savoir la compulsion de répétition. Pour nommer d’une phrase ce qui demanderait de longs discours, il n’y a rien de fortuit à ce que les enjeux les plus décisifs et les plus difficiles entre, disons, ‘la psychanalyse’ et la ‘la déconstruction’ aient pris une forme relativement organisée autour de la question de la compulsion de répétition. Les grands textes de référence sont ici *Au-delà du principe du plaisir* et le texte de Lacan qui y prend expressément son point de départ, le *Séminaire sur la Lettre volée*” (*Résistances*. Op. cit. p. 46-7). Caberia, é verdade, a maior cautela quanto ao conceito, se for um, de “compulsão de repetição” e de todas as questões apontadas nos textos citados por D e nos seus, onde as analisa.

Uma diferença que resta, permanece, segundo C, entre S e F, ou melhor, entre F e F: diferença gestual no interior de um único e mesmo texto, de um mesmo autor, sobre fundo ético (“nada”). Diferença entre C e D, a seguirmos a articulação ou a desarticulação do poema. Diferença, enfim, quanto à literatura³³⁵ – este resto que fornece, quando não sobra nada e nenhuma escolha, o giro de uma guinada, de uma revolução vertiginosa.

A chamar assim a permanência deste resto, a poder repeti-la assim entre todos, o leitor dirá da nossa afirmação desta diferença que ela é demasiadamente unívoca, e que, portanto, esquece as diferenças. Ora, é justamente no que diz respeito à permanência do resto na repetição, a “restância”, que D tenta remarcar uma interrupção.

O resto que resiste e que, não resistindo, fica, irresistível, não é pensado segundo o que nele designa uma permanência essencial: *este*, ser, essência, sujeito, etc. A própria “história” (como a biblioteca ou o museu), vale frisar, é dada como momento ou efeito de restância, que participa, inclusive, da “Grande Rede telemática”, da “*worldwide connection*”³³⁶. Se a “restância” não se entrega como pura permanência, e, portanto, como substância, estância, essência, estabilidade, etc., ela indica, em compensação, uma repetição originária que não se

³³⁵ Sobre as diferenças e os “différends”, por exemplo, “entre Freud e Derrida” sobre a literatura, podemos remeter, conforme a nota acima, à primeira parte de “Le facteur de la vérité” (“Le prétexte dérobé”). Mas antes ainda, em “Freud e a cena de escritura”, Derrida anunciava o que se poderia renovar em vários campos, de acordo com o pensamento radical do rastro, a ser “fecundado” pela psicanálise: o pensamento “du *devenir-littéraire du littéral*. Ici, malgré quelques tentatives de Freud et de certains de ses successeurs, une psychanalyse de la littérature respectueuse de l’originalité du signifiant littéraire n’a pas encore commencé et ce n’est sans doute pas un hasard. On n’a fait jusqu’ici que l’analyse des *signifiés* littéraires, c’est-à-dire *non littéraires*. Mais de telles questions renvoient à toute l’histoire des formes littéraires elles-mêmes, et de tout ce qui en elles était précisément destiné à autoriser cette méprise” (“Freud et la scène de l’écriture”. In: *L’écriture et la différence*. Op. cit. p. 340). Uma resistência da literatura como resistência da letra a ser significada se anuncia na expressão “a originalidade do significante literário”. Esta “originalidade” do significante aponta para uma “resistência à análise”: isso explica que a psicanálise não tenha, por um lado, “respeitado” até “agora” a, transformando um pouco os termos, “originalidade literária” do significante (origem divisível da letra), e que, por outro lado e por isso mesmo, a psicanálise se promete como tão “fecunda” para a análise literária. O destino de “autorização” do mal-entendido ou do engano (“*méprise*”), da “pegada” falhada, equivale, para Derrida, cremos, ao que ele chama de “*maladresse*” (que significa “ser desastrado”, desajeitado, e ao mesmo tempo, o mau e/ou o errôneo endereço) do endereçamento na literatura. O “devir-literário” do literal dará início, mais de três décadas depois, a mais de um texto de Derrida (“Abraham, l’autre”, “La littérature au secret”...).

³³⁶ “Envie d’écrire et d’abord de rassembler une énorme bibliothèque sur le courrier, les institutions postales, les techniques et les mœurs de la télécommunication, les réseaux et les époques de la télécommunication à travers l’histoire – mais justement la ‘bibliothèque’ et l’ ‘histoire’ ne sont elles-mêmes que des ‘postes’, des lieux de passage ou de relais parmi d’autres, des stases, des moments ou des effets de restance, et aussi des représentations particulières, de plus en plus étroites, des séquences de plus en plus courtes, proportionnellement, du Grand Réseau télématique, de la *worldwide connection*” (“Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 32)

promove como derivação do ser ou do ente, mas como cinza – “uma cinza sem espírito, sem fênix, sem renascimento e sem destino: talvez a morte do ouriço, sua exposição ao desaparecimento sem resto”. Fica-se perplexo: D não denunciou reiteradamente a totalização que “o sem resto” anuncia em tantos discursos às vezes do modo mais disfarçado? Não questionou a capacidade absoluta do homem de apagar os seus próprios rastros³³⁷? D logo continua:

Mas entre o resto e o sem-resto, ou entre os dois sentidos do resto já não há *oposição*. A relação é outra. É o motivo de *Glas* ou de *Feu la cendre*: o resto, “é” [“c’ *est*”] sempre o que pode desaparecer radicalmente, sem resto no sentido daquilo que ficaria (*resterait*) permanentemente (a memória, a lembrança, o vestígio, o monumento). O resto pode sempre não restar no sentido clássico do termo, no sentido da substância. É sob esta condição que há resto. Sob a condição que ele possa não restar, que possa lhe acontecer de não restar. Um resto é finito – ou não é um resto.³³⁸

([Deixar em posta-restante:] a restância seria, por isso mesmo, a condição do envio, do postal, mas como um resto nem totalmente legível, nem subtraído ao extravio, mas submetido a uma “deriva interna”³³⁹, e assim a estrutura do postal nunca garante que a carta chega ao seu destino).

A resistência “deconstrutora” requer então que se pense “esta resistência como restância do resto, isto é de maneira não simplesmente ontológica (nem analítica nem dialética), pois a restância do resto não é *psicanalítica*. E primeiro porque ela simplesmente não é”³⁴⁰. O resto não é ou não *está* (“Le reste n’est ou n’est pas”).

³³⁷ A crítica à determinação humana em oposição ao animal na tradição filosófica, inclusive em Lacan, em *Et si l’animal répondait?* (In: Jacques Derrida. *L’herne*. Op. cit.) e em *O animal que logo sou (a seguir)* (Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora da UNESP, 2002), que evocaremos mais adiante.

³³⁸ “Istrice 2. Ick bünn all hier”. In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 333.

³³⁹ “La divisibilité de la lettre – c’est pourquoi nous avons insisté sur cette clé ou ce verrou de sûreté théorique du Séminaire [de Lacan sobre a carta roubada] : l’atomistique de la lettre –, c’est ce qui hasarde et égare sans retour garanti la restance de quoi que ce soit : une lettre n’arrive *pas toujours* à destination et, dès lors que cela appartient à sa structure, on peut dire qu’elle n’y arrive jamais vraiment, que quand elle arrive, son pouvoir-né-pas-arriver la tourmente, d’une dérive interne” (“Le facteur de la vérité” In : *La carte postale*. Op. cit. p. 517). A mística atomista (*atomistique*) da letra-carta (*lettre*) determinaria ainda demasiadamente a “restância” do inconsciente, em todo caso a pré-destinaria, a pré-leria, única definição do “mau” segundo Derrida.

³⁴⁰ *Résistances*. Op. cit. p. 40.

Uma “dupla necessidade” “desconstrutora” ou da *restanálise* para a qual D direciona o seu discurso (e que mais adiante chamará de “hiperanalitismo”³⁴¹) se impõe aqui: pede, em primeiro lugar, os dois movimentos da *aná-lise* (arqueo-genealógico e dissolutivo)³⁴². São inegavelmente indispensáveis. Entretanto, a desconstrução não seria outra coisa que o nome da resistência a este mesmo movimento genealógico, na medida em que se inscreve neste o “desejo ou a fantasia de uma reapropriação originária” e “o desejo ou a fantasia de alcançar o simples”³⁴³. Uma “composição originária”, uma “repetição originária”, um “arqui-rastro” ou “arqui-escrita”, serão os “quase-conceitos” “mais antigos que a origem” então nomeados para não deixar que a contra-genealogia desconstrutora e a crítica da origem ceda simplesmente o lugar para o positivismo e o empirismo³⁴⁴. A “repetição originária” não poderia entregar aí a sua originalidade, trazer uma permanência, o elemento que a regula, que a impulsiona, porque é *ela mesma* originária. Desse modo, ela não se apresenta “como tal”, mas diferida, como diferença: a origem da origem é não-origem. (Tudo isso não é senão a repetição de “Freud e a

³⁴¹ *Résistances*. Op. cit. p. 50.

³⁴² “Ce qu’on appelle la ‘déconstruction’ obéit indéniablement à une exigence *analytique*, à la fois critique et analytique. Il s’agit toujours de *défaire*, *désédimenter*, *décomposer*, *déconstituer* des sédiments, des *artefacts*, des présuppositions, des institutions. Et l’insistance sur la déliaison, la disjonction ou la dissociation, l’être ‘*out of joint*’, eût dit Hamlet, sur l’irréductibilité de la différence est trop massive pour qu’il soit nécessaire d’y insister. Comme cette dissociation analytique devrait être aussi, dans la déconstruction, du moins telle que je la comprends ou la pratique, une remontée critico-généalogique, nous avons là en apparence les deux motifs de toute analyse, tels que nous les avons analysés en analysant le mot *analyse*, le motif *archéologique* ou *anagorique* du retour vers l’ancien comme archi-originaire et le motif *philolytique* de la déliaison dissociative - on ne sera jamais loin de dire dis-sociale” (*Résistances*. Op. cit. p. 43). Ao mesmo tempo, a genealogia que se empreende não deveria confiar no valor da filiação, e, portanto, de família, de nacionalidade, de genética, etc. A sua “necessidade deve sempre se complicar de uma ‘contra-genealogia’” (*Résistances*. p. 43). Em *Politiques de l’amitié*, o que subjaz a esta desconfiança chega até Freud, nos reenvia a Certeau, ao que ele chama de “real”, de “ficção” e ao motivo de uma des-criação do que “se impõe”: “pois uma ligação genealógica nunca será puramente real; sua realidade suposta jamais se entrega a intuição alguma, ela é sempre posta, construída, induzida, ela implica sempre num efeito simbólico de discurso, uma “ficção legal” [*legal fiction*], como diz Joyce, em *Ulysses*, a respeito da paternidade. E é verdadeira também, mais do que nunca, o que quer que se tenha dito sobre isso, inclusivo até Freud, da maternidade” (p. 114). Inclusive, a “‘genealogia’ do princípio genealógico não é mais da ordem de uma simples genealogia” (*Résistances*, p. 42), ou, antes, o princípio de uma genealogia ou até mesmo sua necessidade jamais seriam simples (como Derrida insiste em dizer) e não poderia dar um fim ao movimento genealógico.

³⁴³ Idem. p. 42.

³⁴⁴ Cf. *Résistances*. Op. cit. p. 44. O originarismo assume as diversas formas: transcendental ou ontológico, analítico ou dialético.

cena de escritura”³⁴⁵, e a “epígrafe escondida” que vigiava a leitura de D ainda paira trinta anos depois³⁴⁶).

Mas, perguntar-se-á, a repetição não deve operar uma ligação entre tempos e textos, possibilitar uma referência, a comunicação, a leitura? Uma ligação sem a qual, afinal, não haveria *análise* alguma, nem “hiperanálise”? Resposta de D: o rastro que ela *deixa* liga, compõe, recompõe, mas não ao modo kantiano do sintético *a priori*³⁴⁷: o que ele liga não são presenças ou ausências. A re-ferência não repete uma presença, um sentido: o difere, e só se dá como diferença. A seguir a lei da operação diferencial do rastro (para D, o rastro está em obra, e faz a obra, mas a obra é *diferença*), a “leitura” não se imobiliza ou une a si a cada remarcação³⁴⁸. Em suma, a desconstrução da presença desenha o movimento de uma alteridade no resto e no rastro de uma repetição que só “se dá” ao desaparecer. Entende-se

³⁴⁵ “Sans doute la vie se protège-t-elle par la répétition, la trace, la différance. Mais il faut prendre garde à cette formulation: il n’y a pas de vie *d’abord* présente qui viendrait *ensuite* à se protéger, à s’ajourner, à se réserver dans la différance. Celle-ci constitue l’essence de la vie. Plutôt: la différance n’étant pas une essence, n’étant rien, elle *n’est* pas la vie si l’être est déterminé comme *ousia*, présence, essence / existence, substance ou sujet. Il faut penser la vie comme trace avant de déterminer l’être comme présence. C’est la seule condition pour pouvoir dire que la vie *est* la mort, que la répétition et l’au-delà du principe de plaisir sont originaires et congénitaux à cela même qu’ils transgressent. Lorsque Freud écrit dans *L’Esquisse* que ‘les frayages servent la fonction primaire’, il nous interdit déjà d’être surpris par *Au-delà du principe de plaisir*. Il fait droit à une double nécessité: reconnaître la différance à l’origine et du même coup raturer le concept de *primarité*: on ne sera pas plus surpris par la *Traumdeutung* qui le définit une ‘fiction théorique’ dans un paragraphe sur le ‘retardement’ (*Verspätung*) du processus secondaire. C’est donc le retard qui est originaire 1. Sans quoi la différance serait le délai que s’accorde une conscience, une présence à soi du présent. Différer ne peut donc signifier retarder un possible présent, ajourner un acte, surseoir à une perception déjà et maintenant possibles. Ce possible n’est possible que par la différance qu’il faut donc concevoir autrement que comme un calcul ou une mécanique de la décision. Dire qu’elle est originaire, c’est du même coup effacer le mythe d’une origine présente. C’est pourquoi il faut entendre ‘originaire’ *sous rature*, faute de quoi on dériverait la différance d’une origine pleine. C’est la non-origine qui est originaire” (“Freud et la scène d’écriture”. In : *L’écriture et la différance*. Op. cit. p. 302-3).

³⁴⁶ “Donc Freud nous fait la scène de l’écriture. Comme tous ceux qui écrivent. Et comme tous ceux qui savent écrire, il a laissé la scène se dédoubler, se répéter et se dénoncer elle-même dans la scène. C’est donc à Freud que nous laisserons dire la scène qu’il nous a faite. A lui que nous emprunterons l’exergue caché qui en silence a surveillé notre lecture” (Idem. p. 338).

³⁴⁷ “Une référence comme différance qui ressemblerait à une synthèse *a priori* si c’était de l’ordre du jugement et si c’était thétique. Mais dans un ordre pré-thétique et préjudicatif, la trace est bien une liaison (*Verbindung*) irréductible”. Ela não provém “ni d’une activité (par exemple intellectuelle) ni d’une passivité (par exemple sensible). Pour toutes ces raisons, elle ne relève ni d’une esthétique, ni d’une analytique, ni d’une dialectique transcendante” (*Résistances* Op. cit. p. 42).

³⁴⁸ Trata-se de um rastro *abandonado*. Lê-se em *Béliers*: “l’abandon de la trace laissée, c’est aussi le don du poème à tous les lecteurs et contre-signataires qui, toujours sous sa loi, celle de la *trace à l’œuvre, de la trace comme œuvre*, entraîneront ou se laisseront entraîner vers une tout autre lecture ou contre-lecture” (Op. cit. p. 66).

melhor que a tendência da tradição “metafísica” para a “redução do rastro”, evocada na *Gramatologia* (e no primeiro ato), acompanhe o desejo do originário.

Em vez do postulado de uma “auto-afecção” devolvendo a si a presença, a dupla necessidade da restanálise se “rende”, talvez comece por se render “à necessidade e à afirmação de uma hetero-afecção no sistema da auto-afecção e do presente vivo da consciência”³⁴⁹.

Pressente-se: no abandono deste “render-se à afirmação de uma hetero-afecção”, não só um hiper-transcendentalismo, como também um dom se perfilam, dom de iterabilidade, digamos, porém dom sem-presença, sem a presença como dom que resta... permanente, como um resto divino. Um sobrelanço restanalítico faz crescer a alteridade deste dom até a origem de seu movimento, como um resto desconhecido, um resto que resta desconhecido, inalisável: “e *sobretudo* uma afirmação doadora que resta a última desconhecida para a análise que ela põe, entretanto, em movimento”³⁵⁰. A análise passa a pressupor um inalisável rastro que resta, cujo “resto” nada mais é do que um suplemento de “resistência” “auto-imunitária”³⁵¹, no coração mesmo da análise. A im-possibilidade do dom – descrita incansavelmente por D em *Donner le temps*, como aquilo cujas marcas de comprovação devem desaparecer para que o dom se dê em sua pureza – se esclarece pelo distanciamento ou pela ruptura do “possível” enquanto repetição daquilo que, afinal, já estava aí, pré-destinado. (A ruptura do possível é justamente o que D chamava de “evento” na sua descrição da hospitalidade radical). O dom se dá como interrupção da economia, mas a economia já se dava, em sua não-origem, como um dom, uma alteridade irreduzível.

³⁴⁹ *Résistances*. Op. cit. p. 43. Derrida se refere à analítica e à dialética kantianas, assim como às suas análises da fenomenologia husserliana.

³⁵⁰ [Grifo nosso] “et surtout une affirmation donatrice qui reste l’ultime inconnue pour l’analyse qu’elle met pourtant en mouvement”. Idem. p. 44

³⁵¹ Conforme mencionado supra em nota. Sobre o “auto-imunitário”, cf, por exemplo, a bela análise de Michael Naas, “‘One Nation Indivisible’: Jacques Derrida on the Autoimmunity of Democracy and the Sovereignty of God” (*Research in Phenomenology*, Vol. 36, No. 1. 2006. pp. 15-44). Auto-imunitário designa um limite aberto da soberania, a inerradicável possibilidade de um sistema imunológico se voltar contra o organismo que defende. Uma economia de guerra se abre (num)a contaminação radical.

Se um resto analítico permanece inalisável (“impulsionando”, fazendo “pulsar” a própria análise), “a desconstrução é também o drama interminável da análise”, da análise dos pressupostos analíticos, cuja compulsão pelo originário ela segue e caça (“*traque*”) “compulsivamente” (na “pulsão e no pulsar de seu movimento próprio”), multiplicando “sobrelanço(s) analitista(s) e transcendentalista(s)”³⁵².

P.R.: o seguir e o caçar se declaram aqui como os movimentos de uma compulsão à/na desconstrução: o seu *ethos* movente e reiterado, digamos, *ethos unheimlich*, dirá N de D com F³⁵³.

Entreato 5. “LE DON DU POEME ‘(sic)’ ”

*Apenas a 20 de setembro deixei Sils-Maria, retido por inundações,
por fim há muito o último hóspede desse lugar maravilhoso, ao qual
minha gratidão quer fazer o dom de um nome imortal.*
F. Nietzsche

Não é de se descartar, afinal, que a escritura e a diferença da *Escritura e a diferença* já estejam pressupostos e acompanhem, talvez não nestes termos nem de forma explícita, a afirmação do poema enquanto autorizado por *nada*, da literatura como dom, um in(dis)pensável dom de pensamento, conforme tentamos mostrar desde a posição “declarada”, desde o ponto de “lucidez” de C seguindo F. C põe a literatura ou o poema no lugar do místico ou do analítico, como “porto” (*port*) de partida da própria análise. A repetição segundo D, que C tira de cena (sem deixar de recorrer ao “traçado” da crença e a outros “maquinismos”), pressupõe uma não-autoridade, uma não-origem, um “nada”. Lê-se em “Freud e a cena da escrita”: “Uma tal radicalização do *pensamento do rastro* (*pensamento*

³⁵² Cf. *Résistances*. Op. cit. p. 43.

³⁵³ “La voix libre de l’homme”. In: *L’impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983. p.136.

porque escapando ao binarismo e tornando-o possível a partir de *nada*) seria fecundo não somente na desconstrução...”[grifos originais]³⁵⁴ (... não só na desconstrução, como também, dirá D alguns parágrafos adiante, para uma psicanálise da literatura que, enfim, respeite a “originalidade do significante literário”...³⁵⁵).

“Nada” é a condição do poético (a ler em todos os sentidos), como criação ou, como prefere D, invenção. D o reivindica igualmente, não apenas na invenção im-possível da hospitalidade radical como, vale repetir, para o “pensamento do rastro”, da repetição originária que, para não ceder ao genealógico, deve “partir de nada”, não ser nada “em si”. Ademais, “nada” é, cremos, a condição, a referência irreferente, o ponto de partida da ética, desde a “clássica” até a contemporânea, implícito ou explícito, necessário e cujo rastro não raro é apagado, de A a A, de B a B³⁵⁶, a C, a D, a F, como tentaremos mostrar.

Todavia, se algo “se dá” no poético, se há nele algo de “revolucionário”, isso quer dizer que a invenção des-cria, cita... (E, conseqüentemente, uma ética também descreia, cita, etc.). Cita, embora ela se constitua apagando a citação e a licitação, trazendo a injunção de uma recitação – “de cor”, expressão que evoca o coração, mas um coração que se “aprende” com o poema e que não nega a sua condição maquínica e a possibilidade do equívoco e da

³⁵⁴ In: *L’écriture et la différence*. Op. cit. p. 339.

³⁵⁵ Ver nota supra, último grifo nosso. Tomado em sua origem, temos que o “respeito” pede que “se olhe várias vezes para trás” (*respectare*). O des-respeito seria assim a premissa única do “mau” para Derrida (o mau leitor sendo aquele que não olha para trás. O mal, diriam alguns, se reconhece aí ainda como um processo de leitura, o enclausuramento do mundo à página do livro, conforme Marcos Siscar resume a crítica de Foucault a Derrida). Este respeito pela originalidade do significante literário não é o que resiste a Freud em Certeau, a querer manter a “ficcionalidade” sob o signo “irreferente”, digamos, do “nada”?

³⁵⁶ “Nada” seria o espaço vazio onde, o dizíamos em nota no primeiro ato, Aristóteles e Bataille deveriam se encontrar, estranho encontro é verdade, a seguir a reivindicação de Barthes de uma atividade – tanto escriturária quanto pedagógica – “para nada”. Agamben: “A ética só começa onde o bem se revela como nada mais que uma tomada (*saisie*) do mal e onde o autêntico e o próprio se revelam desprovidos de outro conteúdo que não o inautêntico e o impróprio” (“Avoir lieu”. In: *La communauté qui vient*. Op. cit. p. 18); ou: “Le fait dont tout discours sur l’éthique doit partir, c’est qu’il n’existe aucune essence, aucune vocation historique ou spirituelle, aucun destin biologique que l’homme devrait conquérir ou réaliser. C’est la seule raison pour laquelle quelque chose comme une éthique peut exister : car il est clair que si l’homme était ou devrait être telle ou telle substance, tel ou tel destin, il n’y aurait aucune expérience éthique possible – il n’y aurait que des devoirs à accomplir”. Mas, precisa Agamben, resistindo a dois motivos econômicos que derivam do “nihilismo” e do “decisionismo”, um nada-poder-ser e um poder-ser-tudo: “Cela ne signifie pas, toutefois, que l’homme ne soit pas ou ne doive pas être quelque chose, qu’il soit condamné au néant et puisse, par ailleurs, décider à son gré d’être ou de ne pas être, de s’attribuer tel ou tel destin (nihilisme et décisionnisme se rencontrent en ce point)” (“Éthique”. In: *La communauté qui vient*. Op. cit. p. 47-8).

asneira. O apagamento do rastro do poema, o poema *como* rastro (*trace à l'oeuvre*) ou cinza que, “estruturalmente”, pode sempre desaparecer (até mesmo o seu desaparecimento), não abole a referência³⁵⁷, mas remarca nos seus “limites” o segredo. Isso, a princípio, não contradiz a resistência de C para com o realismo autoritário da referência, o seu retorno ao real como determinante da verdade, ou a economia do testemunho que lhe supre esta autoridade quando vem a faltar. Muito pelo contrário.

“Poético”, portanto, não poderia se opor a “analítico”, nem a “canibal”, a uma “devoração” compulsiva, porém “auto-imunitária”, “auto-fágica”.

No seu livro de poemas intitulado *A educação dos cinco sentidos* – um espectro de Marx, aliás toda esta “educação” é um enorme trabalho de citação, de referência e de títulos, incluindo nomes próprios, nomes de obras, teorias, datas, etc., em outras línguas e em outras grafias³⁵⁸ – H versava não só sobre “Biografemas in memoriam”³⁵⁹, como também “biófagos grafemas”³⁶⁰. Não é descabido tentar redobrar nestes uma gráfica da auto-biofagia.

Assim, a compulsão à recitação que opera n/o poema não é separável de um movimento “lítico”: ela dissemina sua “resistência” destruindo a “autoridade do fato”, do que é dado como “real”, des-criando, abrindo espaços, violando brancamente o mesmo e sua lei. Mas o seu ditado deseja, ao mesmo tempo, apagar seus rastros, incita a ser engulida, decorada em toda a sua originalidade, toda a singularidade de sua experiência, como o fundo de uma genealogia. A luz de uma “contra-genealogia” dá a pensar no poema, ou no epigrama, um resto de análise, um “resto a analisar”/um “resta analisar”, um sem fundo – que já “permitiu”

³⁵⁷ Pelo contrário, Derrida explica, inclusive, em mais de um lugar, como, para ele, se dá a referência. Especialmente em *Salvo o nome*. Op. cit.

³⁵⁸ Alguns exemplos: “Portrait of the artist as a young man”, “je est un autre: ad augustum”, “minima moralia”, “brancusi”... Espalham-se ainda ideogramas, letras em outras fontes, maiúsculas etc. “A educação dos cinco sentidos” é uma frase de Marx, que Haroldo coloca em epígrafe. O que acontece quando a “educação” dos “cinco sentidos” co-responde a um enorme trabalho de citação?

³⁵⁹ *A educação dos cinco sentidos*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 81. Remissão, sem dúvida, aos famosos “biografemas” barthesianos de “Roland Barthes por Roland Barthes” (“Roland Barthes par Roland Barthes”. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1994).

³⁶⁰ *A educação dos cinco sentidos*. Op. cit. p. 61. Verso do poema “O que é de César”. Dupla ironia da propriedade, dado que se evoca César, o César *de* Shakespeare e uma pequena galáxia de césares (Ana Cristina...)

o pensamento ou a “palavra analítica”³⁶¹. Como formularam S ou G, a literatura oferece um fundo para logo retirá-lo – e naufragar, abandonando um rastro “hiperbólico”³⁶².

Mas se C afirma o “nada”, que, com todo rigor, deve “sustentar” a ficção e que é possibilidade “irredutível” (porque absolutamente redutível) de seu rastro, D insiste, ainda seguindo o “pensamento do rastro”, numa paixão do segredo. Em *Béliers*, D dá continuidade a um “diálogo ininterrupto” com a filosofia hermenêutica de G³⁶³, e vai começar mostrando, de modo no fundo não muito dissimilar ao “analítico”, a necessidade da interpretação, sua tarefa³⁶⁴ ou seu processo infinitos³⁶⁵, a responsabilidade e o diálogo que ela chama pelo fato mesmo de sua infinidade e da obra ser, na concepção de G, soberano e contínuo “subjectum” da arte (em vez do autor)³⁶⁶. Mas no reverso de toda esta responsabilidade infinita e

³⁶¹ Coloquemos dois anúncios do “in(dis)pensável” “poético” em epígrafe de rodapé: 1. Certeau anuncia o caminho que leva à “escritura poética” sob os passos da *démarche* (procedimento) que “obriga” a uma “interrogação” (analítica?): “Sobre os procedimentos lacanianos, os estudos já são numerosos e apresentam toda a gama de gêneros, desde a acrimônia do sério lingüístico até as farças da simpatia estilística. Inútil insistir nisso. O essencial é reconhecer aí o conjunto de operações efetuadas na linguagem pelo “ser falante”. Estes traços literários são os gestos de uma teoria, suas maneiras de andar (*marcher*: funcionar, acreditar...). Eles desenham talvez esta “lingüística da palavra” eu Roland Barthes tinha como ainda impossível e que seria uma “nova maneira de pensar”. Impossível, em todo caso, reduzi-la (e medi-la) aos sistemas lingüísticos dos quais ela não cessou de se distinguir (“a linguagem não é o ser falante”) emprestando-lhes, ao mesmo tempo, conceitos que ela metaforizava imediatamente. Apenas uma inversão de imagem, quiprocó ele mesmo revelador, pode explicar que Lacan apareça como “psicolingüista” nos pôsteres americanos. Seu procedimento (*sa démarche*) obriga antes a se interrogar sobre a necessidade interna que leva a palavra analítica a uma escritura poética e que faz desta experiência a elucidação do que é a prática da literatura. (*Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Op cit. p. 179-180); 2. No estudo de Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe sobre *O título da letra (uma leitura de Lacan)* (Trad. Sérgio Joaquim de Almeida. São Paulo: Escuta, 1991) na teoria lacaniana, depois de remarcar outras voltas com o/do poético nos momentos mais decisivos da teoria (“Esqueçamos por um instante o rodeio poético pelo qual tal significante acaba de transpor a barra – eis que, como veremos, o mesmo rodeio não demorará em insistir de novo”, p. 70), o texto conclui com uma “epigramatização” e o que dela se conclui: “Que, no entanto, a retoricidade do retórico não possa negar-se, que a metaforicidade, em geral, deva ser deportada – que nunca possa fixar-se ou ser detida – é bem isto que era indicado no texto de Freud que, por esta razão, cremos poder pôr em epígrafe. Texto este que será preciso, também, por conseguinte, reler...” (p. 155-156).

³⁶² Nome resistente, composto de uma “análise hiperbólica” (hiperanalítica) e resistente à análise porque não coloca como *telos* da análise o “princípio do princípio”... *Résistances*. Op. cit.

³⁶³ Os textos que de tramam mais explicitamente o debate são, entre outros, de Gadamer: “Destruição e desconstrução” (“Destruction et déconstruction”), “Desconstrução e hermenêutica” (“Déconstruction et herménéutique”, ambos em *La philolophie herménéutique*. Paris: PUF, 1996.); de Derrida: “Bonnes volontés de puissance” (In: *Revue internationale de philosophie*. n. 151. fasc. 4, “Herménéutique et néo-structuralisme. Derrida, Gadamer, Searle”, 1984), *Béliers* (Op. cit).

³⁶⁴ Para dizê-lo com Michel Foucault. *Um diálogo sobre os prazeres do sexo; Nietzsche Freud e Marx; Teatrum Philosophicum*. Trad. Jorge Lima Barreto; Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2000. p. 57.

³⁶⁵ *Béliers*... Op. cit. p. 38.

³⁶⁶ *Béliers*... Op. cit. p. 18.

ininterrupta da filosofia heumenêutica, há o que D, às voltas com um poema de C³⁶⁷, chama de “experiência disseminada”, que “assume, a través da hermenêutica, nela mesma [*à même l’herméneutique*], a prova [*l’épreuve*, no sentido de provação, provança, não-prova de que se faz uma experiência] de uma interrupção, de uma cesura ou de uma elipse, de um encetamento”³⁶⁸. Hiato que “mantém”: o contexto insaturável e o infinito descontínuo, o poema longe do mundo e simultaneamente acolhedor e encarregado da alteridade³⁶⁹, a “cripta” secreta, o segredo secreto, dividido, heteronômico³⁷⁰ (não “hermenêutizável” ou explicável), divisor de bordas:

São tantas hipóteses, é claro, e indecisões. Isso fica [*reste*] para sempre o elemento mesmo da leitura. Seu “processo infinito”. A cesura, o hiato, a elipse, tantas interrupções que ao mesmo tempo abrem e fecham. Elas retêm para sempre o acesso do poema no limiar de suas criptas (uma delas, uma somente, faria referência a uma experiência singular e secreta, inteiramente outra [*tout autre*], cuja constelação só é acessível ao testemunho do poeta e alguns outros).

(Pequena interrupção, interromperemos também as iniciais, para assinalar: esta “experiência singular e secreta” se assemelha àquela que Ginette Michaud analisou em *Tenir au secret* (Derrida, Blanchot), a partir do texto de homenagem de Derrida a Blanchot, *Demeure, Maurice Blanchot*³⁷¹: a referência desta cripta, “*tout autre*”, inteiramente outra, parece sugerir que a sua particularidade é a de remeter a uma interpretação ou uma determinação de sentido da experiência vinda da “vida real”, como seria possível intuir do fato de Derrida se apoiar numa carta “privada” que Blanchot lhe enviou e que explicaria a experiência de *L’instant de ma mort*³⁷². Em outros termos, tratar-se-ia de uma ocorrência “única” na obra de Derrida: a de

³⁶⁷ Poema de Paul Célán, “*Grosse, Glühende Wölbung*”, de *Atemwende*, que termina com os seguintes versos: “*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*” (o mundo está longe, devo te levar).

³⁶⁸ *Béliers...* Op. cit. p. 54-5.

³⁶⁹ Conforme anotado acima, o poema de Célán afirma a distância do poema do mundo, e no verso final – “*Ich muss dich tragen*” (eu devo te portar, te carregar...), refrão de *Béliers* – o outro paradoxo da responsabilidade do poema.

³⁷⁰ Como diz Ginette Michaud, em *Tenir au secret* (Derrida, Blanchot) (Op. cit.) a qual se apóia em sessões inéditas do seminário de Derrida chamado “*Répondre du secret*” de 1991.

³⁷¹ Derrida, Jacques. *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris: Galilée, 1998.

³⁷² Lembrando que *L’instant de ma mort* de Blanchot narra a quase-execução do narrador pelos oficiais alemães na segunda guerra e, em estranho paralelo, a perda sem volta de um manuscrito único, cujo segredo se arrasta com o a sentença de morte que paira sobre a sobre-vida que o narrador vive desde o incidente da quase-execução – e, em contrabando, desta insubstituível perda.

um “acesso” privilegiado – isto é, “inacessível”, palavra que Certeau usava no que dizia respeito à “autoridade” validada por um recurso ao místico ou à ao nome próprio da instituição –, sendo que *todas* as outras vias de entrada no poema se detêm no limiar de suas “criptas” (inscrições e/ou túmulos). Logo, o que era uma ocorrência única – no caso de Blanchot – não é mais tão único e se “encripta” aqui novamente para Célán e o poema “em geral”. Mas no coração do testemunho desta carta privada³⁷³, reincide, novamente, uma “resistência”, na verdade mais de uma: a da “Resistência” francesa aos nazistas (em *L’instant de ma mort*, de Blanchot), pela qual Derrida “confessa” seu fascínio na abertura de *Résistances*; segundo Michaud, a substituição entre as duas cenas (quase-execução e perda do manuscrito) e entre seus tempos neste “Instante”

é o que resiste até o final. É precisamente a esta resistência que o manuscrito torna sensível, que ele materializa no exato momento de seu desaparecimento no deslizamento de um evento para outro, de uma data para outra, de uma morte para outra, resistindo ao mesmo tempo a toda substituição pela sua singularidade, sua insubstituibilidade mesma. Ao instalar este deslocamento “no lugar do segredo”, o relato opera assim não um retorno à realidade, muito menos à normalidade, mas descobre assim um impensado que escapa a toda análise e resiste até o fim.³⁷⁴

No selo aberto da cripta (entre o críptico como cifra – legível – e o a cripta como túmulo – ilegível –, o manuscrito perdido e a quase-execução), o que persiste ou resiste na afirmação de um “acesso” à “constelação” da “experiência singular e secreta” pelo único “testemunho” do poeta (“e de alguns outros” – mas quem? os “próximos”, os “amigos próximos”, os amigos-irmãos humanistas? Derrida, por exemplo, para Célán?) caberia nos termos de uma “*expérience inéprouvée*”, expressão enigmática de *L’instant de ma mort*: experiência não

³⁷³ As primeiras linhas de Ginette Michaud: “Uma carta, mesmo ‘privada’, estará alguma vez fora da literatura? Ou, *resistindo* surdamente a todos aqueles – críticos literários, pesquisadores e outros leitores profissionais – que tentam se servir dela arrazoando-a como documento, arquivo, até mesmo como caução ou prova material, será que ela não permanece nas suas bordas, permanecendo (*séjournant*: fazendo uma estada) indefinidamente nas suas paragens, lá ‘(de)morando’ (*demeurant*) de certa forma em suspens(o) sem contudo jamais permanecer (*demeurer*) enquanto tal?” (Nós grifamos, p. 9). Encontramos quase todos os termos da resistência que atribuímos a Certeau e que, ao mesmo tempo, nele resistia. A dificuldade da tradução se deve à retomada por Michaud de toda a riqueza e indecidibilidade que “demeurer” ganhou no texto de Derrida lendo “Blanchot”, assim como das suas declinações, como a de “morada”, “morte”, “demora” (e morada como lugar de demora e de último lugar de vida de alguém), atraso de morte e morte que demora (*demeurance*, *demourance*).

³⁷⁴ *Tenir au secret*. Op. cit. p. 107-8. Diga-se de passagem, Michaud cita duas vezes a “nossa” epígrafe (p. 9 e 54).

sofrida, não provada, inalisável, mas que dura até o fim, que faz do instante de uma quase-morte a “instância” da morte sempre em instância de (sentimento extático de leveza ao escapar da morte e sentença de morte, nos diz *Demeure*)... É também a “experiência” – cuja leitura o leitor do relato não experimenta – do manuscrito perdido, *inéprouvé*, isto é, não-lido, não sobrevivente, “absolutamente perdido”, a não ser no relato que é sua “última testemunha”, e que testemunha pela perda sem salvação (inclusive a salvação do testemunho definitivo). Do qual, em outros termos “só se pode testemunhar, mas além de toda atestação *présente*”³⁷⁵. Em vez de abalar a hipótese de Michaud segundo a qual a literatura é, para Blanchot e Derrida, o lugar do segredo por excelência, à diferença, por exemplo, da psicanálise, que seria o do pensamento da crueldade, este último e tardio testemunho epistolar acrescenta, como um “*prière d’insérer*”³⁷⁶, exergo de última hora, uma “última” resistência da literatura ao limite entre testemunho e ficção, isto é, levando-a a não renunciar *seuer* aos “riscos” do testemunho, uma última resistência à “própria” autoridade do dizer contaminada pela “possibilidade da literatura”³⁷⁷. Continuemos com as outras interrupções:)

As interrupções abrem também, de modo disseminado e não saturável, para constelações imprevisíveis, para tantas outras estrelas, dentre as quais algumas se parecerão talvez ainda a esta semente da qual Javé disse a Abraão, após a interrupção do sacrifício, que ele a multiplicaria como estrelas: o abandono do rastro deixado, é também o dom do

³⁷⁵ Derrida, Jacques. *Demeure*. Op. cit. p. 136. Nós grifamos: com esta precisão e ao dissociar o testemunho da atestação da verdade, somos incitados a pensar a diferença (o relato) que produz a atestação, pela qual só se pode testemunhar... pelo relato.

³⁷⁶ Folha que, a princípio, se insere, após a publicação do livro, como comentário ou introdução suplementar. Há um “*Prière d’insérer*” em *Demeure*, totalmente destacado da encadernação do livro (o manuscrito perdido de *L’instant de ma mort* era um “caderno”) e é, por definição mais “perdível” que as outras folhas, e não é sem lembrar que, mesmo impresso, este texto é tão “mortal” quanto o manuscrito único. Este “*prière d’insérer*” recolhe as ocorrências da palavra “demeure”, do verbo “demeurer” em *L’instant* e alguns de seus comentários por Derrida.

³⁷⁷ “Le témoin ‘jure de dire la vérité’, il promet la véracité. Mais là même où elle ne cède pas au parjure, l’attestation ne peut ne pas entretenir une trouble complicité avec la *possibilité*, au moins, de la fiction. Où situer, dès lors, entre les deux, la littérature ? une histoire *de* la littérature et une histoire *racontée* par la littérature ? Celle-ci ne renonce à aucune des deux chances, à aucun des deux risques (le témoignage et la fiction). Ne se tient-elle pas sur une limite commune, aux confins équivoques de ces deux langages?” (“*Prière d’insérer*”. *Demeure*. Op. cit. p. 1). Uma última questão se colocaria enfim para quem esperasse salvar a “especificidade” ou a “singularidade” da literatura, uma vez que, ao mesmo tempo “lugar por excelência do segredo” e começando com a possibilidade da ficção, o território de sua singularidade não se atém aos limites do texto que, a princípio, era sua “única prova”, em todo caso o único objeto de uma “ética da leitura” em literatura, como dirá Hillis Miller (que evocaremos a seguir). Não renunciando a nenhum dos dois riscos, testemunho e ficção, a literatura daria a ler, contudo, a experiência impossível do testemunho, deste louco testemunho: “testemunha[r] do que escapa ao testemunho”, como escreveu Blanchot (citado acima).

poema a todos os leitores e contra-signatários que, sempre sob sua lei, a do *rastro em obra* (*trace à l'oeuvre*), do *rastro como obra*, levarão e se deixarão levar em direção a uma leitura ou contra-leitura inteiramente outra (*tout autre*). Esta será ainda, de uma língua para outra às vezes, no risco abissal da tradução, uma incomensurável escritura.³⁷⁸

Interrompamos para tentar atar alguns dos fios deixados soltos. O que está em jogo de “incomensurável” e que se designa ainda por escritura? Como a “interrupção” onipresente se dá na economia da tradição – e, logo, da ética –, que remonta aqui até Abraão? Vamos assinalar apenas algumas pistas no que concerne o poema, o que o interrompe como epigrama; o que nele se anuncia como dom.

1. Aqui, o poema se torna epigrama de uma de uma tradução de riscos abissais (em “Che cos’è...” o ouriço já arriscava sua vida na “auto-estrada da tradução”, e este “auto” designava antes o carro, *la macchina* mortal de uma “auto-telia”, isto é, aquilo que tem como fim a si-próprio ou o “mesmo”, do que a identidade a si de tal estrada, por definição transitiva, embora ou por isso mesmo “sem volta” – o risco, justamente, (do) abissal).

P. R.: Tradução: “tema” abissal para uma leitura da ética e do que a literatura poderia ter sempre a dizer quando se trata de “tradução e/em ética”, isto é, sempre, desde que uma ética se enderece ao outro³⁷⁹ e desde que haja endereçamento. (Por exemplo: uma formulação

³⁷⁸ *Béliers...* Op. cit. p. 66.

³⁷⁹ Afirmação a princípio irrecusável, mas que se complica – digamos irresponsavelmente – no que diz respeito a mais de uma premissa psicanalítica. Em todo caso, é bom frisar uma crítica feita por Slavoj Žižek, tocante à invocação do “outro” nos textos “desconstrutivistas” (*Arriscar o impossível: conversas com Žižek*. (Com Glyn Daly). Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2001). O outro não poderia ser o álbi de uma neurose que consistiria, em primeiro lugar, talvez, em devolver a culpa ou em todo caso a responsabilidade ao outro. É difícil dizer até que ponto tal comentário se dirige a Derrida ou aos seus seguidores, por assim dizer, pois a oposição não é só rechaçada por Derrida. Só para pincelá-lo aqui, a “aneconomia” da análise do “tipo” “psicanalítico” implicaria em resistir justamente a tal “álbi”, como diz René Major, uma vez que o único discurso que poderia se encarregar da crueldade, a que se inflige ao outro ou a si mesmo, é este (Major o lembra desde a conferência de Derrida de 2000 sobre os “estados de alma da psicanálise”. Cf. “Un homme sans alibi”. In: *Jacques derrida. l’Herne*. Op. cit. Seria, notemo-lo sem fazer jus a tal necessidade, imprescindível, a partir desta constatação, a Ao mesmo tempo, ao colocar, *por um lado*, a questão – sem colocá-la, mas eis uma outra questão e, sobretudo, uma questão *outra* – do desejo “próprio” (supondo, para começar, que seja possível tirar-lhe as arestas cortantes de uma crueldade ou de uma agressividade não situável de cabo a rabo, mesmo ao “deduzir” o desejo de tal crueldade) como única e verdadeira premissa ética (a de não abdicar no que diz respeito ao seu desejo, como se diz na *Ética da psicanálise* (Op. cit.), e que seria um prolongamento do caráter sem álbi do *homo psicanalyticus*), e, *por outro lado*, inserindo a alteridade nos termos de propriedade do desejo (se o “desejo do homem” for o “desejo do outro”), a alteridade vem novamente resistir a uma absoluta ou auto-confiante

ética, qualquer uma, passaria ilesa pela auto-estrada da tradução?). A literatura forneceria restos inanalizáveis (por isso mesmo desafiadores de análise), seus desvios, *tours*, giros ou tropos não só interrogariam sempre uma determinada pre-tensão à retidão, uma pré-destinação da tradução, como, do fundo retirante de suas metáforas, de suas “fórmulas” interruptivas e iteráveis, encenaria trágica ou satiricamente o trajeto inelutável da/pela forma – que uma ética não vem simplesmente “escolher”, como se a estética viesse completar um conteúdo ético. A poesia, inclusive, já foi designada como resistência por excelência à tradução (questão a seguir).

2. Na sua exemplaridade interruptiva e interrompível, o poema se torna ainda epigrama para uma contra-leitura, uma leitura *tout autre*, que se mede à escritura, não para a ela se unir e se adequar – escritura “incomensurável”. Epigrama daquilo para o que, segundo D, ainda não há epígrafe. Esta, ou o ex-ergo (“*exergue*”), o fora-de-obra (ou *hors-d’oeuvre*³⁸⁰) já está à *l’oeuvre* (em obra, operando, e na obra), já é o operar de um “inoperável” (leia-se: sem controle absoluto, irredutível ao saber “enclausurável”) e só pode ser o pre-ságio monstruoso (*sátiro*) do imprevisível. Escreve-se na “Epígrafe” (“*Exergue*”) da *Gramatologia*:

Talvez a meditação paciente e a investigação rigorosa em volta do que ainda se denomina provisoriamente escritura, em vez de permanecerem aquém de uma ciência da escritura ou de a repelirem por alguma reação obscurantista, deixando-a – ao contrário – desenvolver sua positividade ao máximo de suas possibilidades, sejam a errância de um pensamento fiel e atento ao mundo irredutivelmente por vir que se anuncia no presente, para além da clausura do saber. / O futuro só se pode antecipar sob a forma do perigo absoluto. Ele é o que rompe absolutamente com a normalidade constituída e por isso somente se pode anunciar, *apresentar-se*, na espécie da monstruosidade. Para este mundo por vir e para o que nele terá feito tremer os valores de signo, de fala e de escritura, para aquilo que conduz aqui o nosso futuro anterior, ainda não existe epígrafe (*exergue*).³⁸¹

reapropriação do desejo, e a sua “resolução”, sua “premissa” (*praemissa*, a que é mandada primeiramente) talvez se complique. E se mova, na orla, na *shore* de um “nada”.

³⁸⁰ Não é, em francês, somente a entrada de uma refeição. *Hors-d’oeuvre* se diz também em arquitetura de tudo aquilo que não está alinhado com relação ao edifício principal, tudo o que não está a ele integrado, e, ademais, o que dá uma idéia do essencial por vir.

³⁸¹ *Gramatologia*. Op. cit. p. 6.

A meditação paciente, a investigação rigorosa “em volta de” uma “escritura” cujo nome é “provisório”³⁸² acena para uma fidelidade errante, uma atenção para o irreduzível, para o por vir e a este como irreduzível. “Messianismo sem messianismo”³⁸³, que já foi taxado de teologia disfarçada, em que D seria a máscara *sofisticada*, digamos, de L³⁸⁴.

Para o irreduzível, para o por vir, para o tremor, então, “não há *exergo*”, ou seja, não há epígrafe unívoca, que daria a ler sem restos o futuro (que “resta” “por vir”) que se “anuncia” no “presente”. Epigrama *out of joint*, o poema tampouco é ex-ergo, o que é o mesmo que dizer que ele é só exergo, no sentido de que ele chama o trabalho ou o contra-trabalho fora do qual nenhuma de suas constelações brilha. *Ex-ergo* é também o trabalho de luto da leitura, uma leitura que deve fazer seu luto – do rastro inapagável, da hermenêutica ininterrupta... – e, diríamos na esteira de *Espectros de Marx*, o luto de um luto “terminável”, operável. (Ex-ergo/epitáfio: não é, como o outro do trabalho do luto, nem incorporável nem introjetável³⁸⁵).

³⁸² Vale frisar que Derrida já emitiu a hipótese de alguns de seus “nomes” incondicionais não serem inabandonáveis, inclusive o de “incondicional”: “Peut-être que dans un autre contexte, je trouverais que le mot de condition est trop marqué par l’héritage ancien; l’inconditionnel n’est peut-être pas le meilleur mot. J’ai essayé de suggérer quelque chose avec ces mots-là [lembramos : um revezamento do “imperativo categórico” kantiano], mais il n’est pas impossible que dans un contexte différent, avec une autre séquence textuelle démonstrative, je laisse tomber les mots de condition et inconditionnel” (“Réponse”. Op. cit. p. 85-6).

³⁸³ Cf. “Abraham, l’autre”. In: *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. Op. Cit.

³⁸⁴ Nos referimos novamente a Zizek, que vê no “incomensurável” lévinaso-derridiano e na sua não-adequação fundamental do “ético” (por exemplo, da justiça, que Derrida diz indesejável ou sinônimo de desconstrução), uma teo-teleologia política que adia para o infinito o gozo e o desejo que, na verdade, deveriam orientar a política, no lugar dos ideais ou de leis inatingíveis. Evidentemente, Zizek confessa também o seu “materialismo” (Cf. *Arriscar o impossível*. Op. cit.). O dilema se determina então na escolha entre o idealismo político e um “materialismo”, ambos nomes bastante insuficientes e até suspeitos. Vale apenas mencionar, a título de mero exemplo, o que se propõe em “Le mot d’accueil” (*Adeus a Emmanuel Lévinas*. Op. cit.): “um retorno se imporia às condições da responsabilidade ou da decisão, entre ética, direito e política” (p. 38). Isso, cremos, já anuncia o programa sem programação a que se lança *toda* ética, política ou ético-política. A fórmula de Haroldo de Campos, que termina uma de suas leituras da antropofagia, “a alteridade é, antes de mais nada, um necessário exercício de autocritica” (“Da razão atropofágica: a Europa sob o signo da devoração”. *Colóquio / Letras*. n. 62. Lisboa, out. 1981) poderia ser lida com intensidade não disparatada, no que chamaremos, por falta de melhor termo, nos dois empreendimentos.

³⁸⁵ Será preciso frisar que um exergo espectral, o de *Hamlet*, exergo espectral em todos os sentidos, pontua, retorna e faz girar a “espectrografia”, a “espectropoética” ou, enfim, a “hantologia” (*hantologia*) – a assombrologia (em que se escuta também a “antologia”) – que, digamos seguindo suas *Épreuves d’écriture*, equivaleria a, mas também des-locaria uma “habitologia”. Lembrando da sinonímia entre habitar e assombrar e de um questionamento do “hábito” que uma habitologia já teria avizinjado demais.

3. A seguir, no relato de D sobre a interrupção poética, um certo “paidêuma” do segredo e sobretudo a multiplicação de constelações, é difícil não lembrar de H e de uma interrupção que ele também coloca, no rastro de M³⁸⁶, como dom do poema, em torno do qual vale demorar. (Montagem possível entre a constelação abraâmica e a constelação “pós-utópica” e *Mmaica*³⁸⁷).

Notemos antes que, ao se criptar na cena abraâmica, “paidêumática”, o segredo não isenta totalmente a literatura de uma genealogia da culpa, o que, de acordo com a nossa pequena construção, não deveria suceder com o “nada” segundo C. Caberá mais à frente retomar tal questão, por exemplo no que tange à “exemplaridade” desta “cena” para D³⁸⁸.

O poema de H insiste na interrupção – também a de uma economia, uma genealogia, uma hermenêutica, uma análise... um poema, enfim. Na interrupção *inicial* que dura até o último verso, parentético, suspenso e suspirado, último suspiro *anunciando* o lugar do fim, já não se sabe se na linha que uma loucura exigiu do branco, num surto, após uma longa doença, ou se no branco mesmo, fim-começo sem limite:

LE DON DU POEME

um poema começa / por onde ele termina: / a margem de dúvida / um súbito inciso de gerânios / comanda seu destino // e no entanto ele começa / (por onde ele termina) e a cabeça / grisalha (branco topo ou cucúrbita) / albina laborando signos se / curva sob o dom luciferino // domo de signos: e o poema começa / mansa loucura cancerígena / que exige estas linhas do branco / (por onde ele termina)³⁸⁹.

Seria legítimo começar perguntando-se (estariamos então no abrigo (?) “meta-discursivo” da “margem de dúvida” onde o fim do poema começa): por onde começar a

³⁸⁶ Mallarmé é reivindicado por Haroldo desde o concretismo manifesto até *O arco-íris branco* (Rio de Janeiro: Imago, 1997). Seria interessante, talvez, abordar as diferenciações quanto à invocação da “constelação”, desde *A arte no horizonte do provável*, relativa e principalmente ao *Lance de dados* (que faz de Mallarmé um pós-baudelairiano: quebrando não apenas o registro léxico-semântico como o sintático-epistemológico), quando a constelação significa a incorporação à arte de sua própria morte. Caberia questionar também a linearidade da história narrada por Haroldo, a “linhagem mallarmáica (*O arco-íris branco*. Op. cit. p. 263, já elaborado em 1984 no *Folhetim* de 07 d out. e seguinte). Linhagem posta, é preciso lembrá-lo, sob o signo da constelação, isto é da “invenção da tradição” (p. 251).

³⁸⁷ O poema “pós-utópico” de Mallarmé serve de articulação para a linhagem da poesia pós-utópica (não esquecer o “céu estrelado sobre mim” de Kant). A *filiação* abraâmica “inventada” por Derrida, que evocaremos no último ato por cima, mereceria aqui a atenção de uma dobra sobre esta “linhagem poética”.

³⁸⁸ Procuraremos elaborá-las um pouco melhor junto com a exemplaridade da literatura e a exemplaridade ética no último ato.

³⁸⁹ “LE DON DU POEME”. In: *A educação dos cinco sentidos*. Op. cit. p. 38.

analisar o poema? Qual o fim do poema, afinal, pelo qual ele começa, que nos entregaria sua origem e seu “fim”, até mesmo suas intenções, e, enfim, a verdade deste “dom”?

(Pois imagina-se o que está em jogo aqui: primeiro, os limites de uma ética que envolvesse a leitura, o comentário, a “explicação” do poema³⁹⁰; mas também, de modo tão redobrado que não se acaba mais: se “o dom parece sempre ser o dom do poema”, se este poema se chama “o dom do poema” – vamos nos ater a isso, ainda que esteja envolvida a tradução, M... – e se, enfim, não há ética sem dom, se a ética tem a estrutura mesma do dom (há nela um “para nada”, uma não-conservação, um não-retorno, uma não-economia, até mesmo um “desinteresse”...), então, trata-se dos limites mesmo da ética, neste território marginal, claro ao extremo, semeado de vegetais... Dos limites e de seu “transbordamento”, como vamos ver³⁹¹).

Resposta: o “branco”, sim, o branco “(por onde ele termina)”.

Mas qual? O da cabeça idosa, da cucúrbita, da pele despigmentada, da página? o branco no seu começo e no seu fim, o que suporta, que é o fundo e que transborda, que margeia? o branco imenso como um mar, espaço de transações, de transferências: “transblanco”? o branco de uma cegueira? o “branco” e o “nada”, o branco como “nada” de M, do dado, do tempo e do espaço de um lance de dados?

Poder-se-ia começar, outrossim, com o que se *repete* e se *anuncia* no começo, meio e fim do poema, sem entregar a origem: o fim segundo o poema, isto é, uma interrupção inicial.

³⁹⁰ Um poema de Haroldo já se encarregava de interromper, não censurando mas “cesurando” a “explicação de texto” no que diz respeito ao poema. O “ex” de “explicação” ressurgiu como resto inanalísável, como num “ex-ergo”: “EX / PLICAÇÃO. / Não há um / sentido único / num / poema // quando alguém / começa a ex- / plicá-lo e / chega ao fim / en- / tão só fica o / ex / do ponto de / partida // beco // (tente outra / vez) // sem saída.” *A educação dos cinco sentidos*. Op. cit. p. 43. O poema é precedido por outro, todo em inglês, chamado “EX / PLANATION”.

³⁹¹ Ocorre-nos esta crítica: tal questionamento dos limites da ética passa por uma generalização inaceitável, em virtude das singularidades que “um poema” não poderia abarcar, que seu “gênero”, inclusive, não poderia contemplar, sobretudo em se tratando de situações de uma “vida”. Não seria impossível responder que é a generalização mesma que deve (se) abrir à singularidade, e que esta, de qualquer maneira, não se pensa sem alguma generalização, de que “ética” é um dos termos filosóficos mais sintomáticos, por menos que aparente, talvez até por causa disso. Não à toa, são os valores mesmo de vida e de morte que são evocados tanto nos poemas citados como nos seus “comentários”.

Pois o que *resta* é esta lei insistente, inabalável, três vezes repetida, no começo, meio e fim, cuja parte final (“por onde ele termina”) retorna parenteticamente, obsessivo. Lei “incisiva” (que deixa marcas), porém interruptiva (que abandona a marca à sua finitude), do rastro comanda novamente o “destino” do poema. (A começar pelo título-citação – reservemos). Mas ao começar já em estado terminal, seu “começo” não se direcionava, nascimento programado, para um “término”, última estação de outra, longiforme ou linear, “máquina” de morte³⁹², coadjuvante “*do morrer*”, como dizia B. Um começo sem começo e um fim sem fim, em outros termos, a sua finitude, se anunciam na “margem de dúvida” entre começo e término... Continuando, assim, a longa hesitação de tão curta, fortunada e decisiva frase de V³⁹³. Uma “tradição da hesitação”, arrisquemos, decidida a interromper “começo” e “fim” acertados, a fazer do poema um corpo indecomponível, irreduzível à separação entre, por exemplo, o analítico (o sentido) e o místico (o som) compulsivamente

Começo e fim são aqui declarados, anunciados, mas permanecem secretos. Impossível determinar se o fim começa com a última linha que diz, sem dizê-lo, o lugar do término. Sequer se sabe se *este* poema se inclui na generalidade chamada “poema”, evocada com artigo indefinido: “um poema começa...”. Em contraste, na certa não necessariamente contraditório, com os definitivos do título: *o dom do poema*. Assim que “um” poema é chamado, vira um

³⁹² Marinetti vislumbrava em seu manifesto futurista: “E nós corríamos, esmagando nas soleiras das portas os cães de guarda que se arredondavam em baixo de nossos pneus ardentes, como colarinhos embaixo do ferro de passar roupa” (“Fundação e manifesto do futurismo”. In: *O futurismo italiano, manifestos*. Org. Aurora Fornoni Bernardini. São Paulo: Perspectiva, s/ d. p. 32), e “quando me levantei – trapo sujo e malcheiroso – debaixo do carro virado, senti o coração perpassado, deliciosamente, pelo ferro incandescente da alegria!” (Idem. p. 33.). Derrida: “O poema pode enrolar-se em bola, mas ainda assim para virar seus signos para fora. Sem dúvida, ele pode refletir a língua ou dizer a poesia, mas ele nunca se refere a si mesmo, ele nunca se move como essas máquinas portadoras da morte. Seu acontecimento sempre interrompe ou desvia o saber absoluto, o ser junto de si em autotelia. Esse ‘demônio do coração’ nunca se junta, antes se perde (delírio ou mania), expõe-se à sorte ou deixa-se, antes, despedaçar por aquilo que vem sobre ele” (“Che cos’è la poesia?”. Op. cit. p. 116). É interessante notar, além do “comboio de cordas” de Fernando Pessoa ou do trem solto na selva, imagem da beleza surrealista, o amigo de Pessoa, Mário de Sá Carneiro, embora, como os colegas do *Orfeu*, é apelidado de futurista na época (ele escreve em 1913 em Paris, onde frequenta o “futurismo”), já mostrava enfado diante da estética da velocidade: “Com certeza o que existe de melhor na vida é o movimento, porque, caminhando com uma velocidade igual à do tempo, no-lo faz esquecer. Um comboio em marcha é uma máquina de devorar instantes – por isso a coisa mais bela que os homens inventaram” (“O homem dos sonhos”. In: *Céu em fogo*. 3. ed. Lisboa: Ática, 1980. p. 158), porém: “Viajar é viver o movimento. Mas, ao cabo de pouco viajarmos, a mesma sensação da monotonicidade terrestre nos assalta, bocejantemente nos assalta” (p. 158-9).

³⁹³ Valéry, Paul. “Le poème – cette hésitation prolongée entre le son et le sens”. “Tel Quel. Rhumbs”. *Oeuvres*. II. Paris: “Bibliothèque de la Pléiade”, Gallimard, 1993. p. 637.

“ele”, o singular tomado como exemplo na sua singularidade mesma, enquanto o poema anuncia a verdade, a lei incontornável, ainda que insituável, do poema. Sobre o que, não esqueçamos, paira o anúncio de um dom – *do* poema. Genitivo abismado, dom do poema de M, dom do poema em outra língua, desde uma outra língua talvez, de “um” poema como “do” poema, aquele que é singular por não ter, nos termos mesmos que dizem seu começo e seu fim, limite perfeitamente situável. Genitivo abismado, porque este dom *do* poema pode significar que o poema dá algo, como também que o dom é o poema, às vezes vindo como a mímese de “um recomeço”, um “consolo”, um “lembrar à vida” “pela graça de uma fábula” que é o poema³⁹⁴. Genitivo abismado porque, dado em outra língua, este dom do poema pode ser o assunto geral do poema que fala sobre um poema em geral, de qualquer modo in-“explicável”, como também ser um reenvio, uma homenagem, e o *genitivo* que promete uma gênese do dom do poema (de *fato*, aparentemente, performada pelo poema de H) já não assegura a sua vocação temática no interior deste único poema.

“um poema começa por onde ele termina”: reverso, na outra ponta, que é a mesma, daquele poema de P, que dizia “Com a palavra com começa pois este texto / Cujas primeira linha diz a verdade”, esta “Fábula” “que é também um mito de origem impossível”³⁹⁵ e que, contudo, “se assemelha também, neste cruzamento singular da ironia e da alegoria, a um poema da verdade”... “verdade da alegoria e alegoria da verdade, verdade como alegoria”³⁹⁶. (Note-se que no meio de “um poema começa *por* onde ele termina” há “*por*” – em perfeita simetria, como um espelho que reflete idênticos opostos –, e que, na versão original de P, se diz, com o “homônimo” francês: “*Par le mot par commence donc ce texte...*”)

³⁹⁴ Derrida cruza, em “Psyché, invention de l’autre”, uma homenagem a Paul de Man com a análise de um poema de Francis Ponge chamado “Fable”, e da amizade com o primeiro que se consolidou no decorrer de um seminário sobre Ponge. “En me rappelant ce commencement, je mime un recommencement, je me console en le rappelant à la vie par la grâce d’une fable qui est aussi un mythe d’origine impossible” (In : *Psyché, inventions de l’autre*. Op. cit. p. 19).

³⁹⁵ “Invention de l’autre”. In: *Psyché, inventions de l’autre*. Op. cit. p. 19. É o poema de Ponge chamado “Fable”, abordado por Derrida neste texto: “*Par le mot par commence donc ce texte / Dont la première ligne dit la vérité, / Mais ce tain sous l’une ou l’autre / Peut-il être toléré ? / Cher lecteur déjà tu juges / Là de nos difficultés... // (APRÈS sept ans de malheurs / Elle brisa son miroir).*”

³⁹⁶ Idem.

Sem dúvida, antes da vertigem em que já mergulhamos desde o título, da *mise en abyme*³⁹⁷, a cabeça, grisalha e albina, trabalha (“labora”), cultiva os signos, pensa, distribui, inventa.

Talvez a poesia “concreta” pressuponha esta cabeça, inclinada para frente como uma cabeça “vanguardista”³⁹⁸, que elabora signos e setas, calcula a direção, o sentido, as possibilidades, por exemplo dispondo de tal modo as interrupções, que os signos circulem, sigam várias setas e vários sentidos, e o poema é como uma máquina, o signo do signo como coisa “operável”. Toda uma tradição apóia este cultivo novo e, certamente, criativo, uma tradição talvez muito maior ainda do que o paidêuma concretista³⁹⁹. Em cada poema, uma cabeça vigia meticulosamente os signos postos e dispostos.

Entretanto, o círculo (econômico) desta cabeça, daquela “cabaça” ou abóbora (“cucúrbita”⁴⁰⁰), se “curva” *sob* outro dom, diabólico, sob outro domo, maior, de signos. Só então o poema começa, olhos cabisbaixos, quando se interrompe o trabalho da cabeça que *domina*, e que domina o dom. Dom diabólico, luciferino, vale decorar, exigência louca e

³⁹⁷ Expressão que, coloca D no mesmo texto, “pertence ao código dos brasões”.

³⁹⁸ Cf. o nosso Exergo.

³⁹⁹ Sem reproduzir a distribuição espacial, citando, pois, violentamente: “PAIDEUMA / elenco de autores culturmorfologicamente atuantes no momento histórico = evolução qualitativa da expressão poética e suas táticas: / POUND – método ideográfico / léxico de essências e medulas (definição precisa) / JOYCE – método de palimpsesto / atomização da linguagem (palavra-metáfora) / CUMMINGS – método de pulverização fonética / (sintaxe espacial axiada no fonema) / MALLARMÉ – método prismográfico (sintaxe espacial axiada nas ‘subdivisões prismáticas da idéia’) / e pq NÃO os FUTURISTAS? – “processo de luz total” contra

os DADAÍSTAS? [sem a reprodução espacial aqui a violência seria muito grande e a linearidade poderia apagar o efeito de indecidibilidade entre a oposição / assimilação futuristas / dadaístas] – o ‘black-out’ da história: – / validação / do contingente positivo desses ‘ismos’ em função da expressão poética OBJETAL ou CONCRETA (...) / POESIA CONCRETA = / poesia posicionada no *mirante* culturmorfológico ao lado da / PINTURA CONCRETA / MÚSICA CONCRETA / guardando as diferenças relativas mas – *não se trata da miragem* da obra de arte total – compreendendo as necessidades comuns à expressão artísticas / CONTEMPORÂNEA (...)” [grifos nossos] (“Olho por Olho a Olho Nu (manifesto) (HC). In: *Teoria da poesia concreta*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 53). Vê-se a dificuldade de aplanar a “concretização” do próprio “manifesto” aqui operada. Resta que a concepção de “Obra de arte aberta”, tomando como modelo Mallarmé, conserva uma circularidade que busca romper a linearidade temporal e a “relojoaria métrica”: “A concepção de estrutura pluridivida ou capilarizada que caracteriza o poema-constelação mallarmeano, liquidando a noção de desenvolvimento linear seccionado em princípio-meio-fim, em prol de uma organização circular da matéria poética, torna perempta toda relojoaria rítmica que se apóie sobre a ‘role of thumb’ do hábito metrificante” (“A obra de arte aberta”. In: *Teoria da poesia concreta*. Op. cit. p. 36).

⁴⁰⁰ Se a cucúrbita designa também halloweenamente a abóbora (e os dons, trick and treats, uma cultura do dom imperial), a “cabaça” não deixa de lembrar o “tolo” no enigma vegetal (cucúrbita, gerânio) do poema de Haroldo.

cancerígena que paira, abóbada (de *a-volvita*, a que deu a volta) sobre o cabeção do abobado, espiralada ou encaracolada. Domo de signos, ou seja, constelações, que já dominam e talvez já se foram. O dom calculado, diria talvez D, se curva sob um dom maior, anterior, quiçá diabólico, louco, destrutivo, cancerígeno.

Chamamos de um lado a cabeça vigilante, destino de uma economia, uma *capitalização*, o fim (*cabo*) circular de uma permanência subjetiva (subjetivismo que, afinal e contra as aparências, *jaz* na poesia concreta). De fato, segundo D, “(...) o escrevente e sua escritura nunca dão algo de que não calculassem, consciente ou inconscientemente, a reapropriação, a troca ou o retorno circular – e por definição a reapropriação com mais-valia, uma certa capitalização. Nos arriscaremos a dizer que é a definição mesma do *sujeito enquanto tal*. Não se pode discerni-lo a não ser como o sujeito desta operação do capital”⁴⁰¹.

Contudo, nada garante a situabilidade do fim do poema. E tampouco, portanto, do seu *começo*. Se um dom ou uma “instância doadora”, porém heterogênea à origem, é mais antiga que o começo, e se o poema “der” algo, “o dom do poema” deve se dar a quem ou além destes motivos que chamamos de “econômicos” em sentido largo. O poema de H põe em cena alguns destes, alguns dos mais fundamentais, mas os limites e as bordas, começo e fim desta economia permanecem encriptados em seu próprio anúncio enigmático. Dá-se a pensar o in(dis)pensável destas bordas elementares que repõem em jogo nada menos do que os valores de vida e de morte:

Mas através ou apesar desta circulação e desta produção de mais-valia, apesar deste trabalho do sujeito, lá onde há rastro e disseminação, se houver, um dom pode ter lugar, com o esquecimento transbordando (*débordant*) ou o transbordamento (*débordement*) esquecedor que, insistimos, aí se implica radicalmente. A morte da instância doadora (chamamos morte, aqui, a fatalidade que destina um dom a *não voltar* para a instância doadora) não é um acidente natural externo à instância doadora, ela só é pensável a partir do dom. Isso não quer dizer simplesmente que apenas a morte ou o morto pode dar. Não, somente uma “vida” pode dar, mas uma vida na qual esta economia da morte se apresenta e se deixa transbordar (*déborder*). Nem a morte

⁴⁰¹ Derrida, Jacques. *Donner le temps*. Op. cit. p. 132.

nem a vida imortal jamais podem dar, somente uma singular sobrevivência (*survivance*). É o elemento desta problemática.⁴⁰²

Dá-se outra volta em torno de S: se uma “economia da morte” comanda a “vida imortal” de *Griechenlands*, talvez esta última configure ainda o impossível como ideal (romântico?), um ideal “desiludido” está certo, mas ainda assim no horizonte de uma ética intransigente, de uma vida que não acaba mais. Sem dúvida, tal *ethos*, anunciado pela imortalidade, resiste, de certa maneira, ao “capitalismo” enquanto acúmulo, retorno a si, auto-conservação... Em “Survivre”, um poema do também dito “romântico” S, *The triumph of life*, se abre com o que poderíamos chamar de uma Resistência “triumfal”: “Swift as a *spirit* hastening to his *task* / Of glory & of good...”⁴⁰³. C dizia da poesia, a de R e em geral: “O bem decisivo e para sempre desconhecido da poesia, cremos nós, é a sua invulnerabilidade. Esta é tão acabada (*accomplie*), tão forte que o poeta, homem do cotidiano, é o beneficiário *a posteriori* (*après coup*) desta qualidade da qual ele não foi a não ser o portador irresponsável”⁴⁰⁴.

Mas separar absolutamente uma imortalidade “romântica” e triunfal, de uma “sobrevivência” “pós-romântica” e escatológica (por exemplo: “(por onde ele termina)”), revela-se complicado senão ilusório em “Survivre”⁴⁰⁵.

Resta que o poema de H começa com uma sobrevida.

Estamos falando do que se tem como o seu “título”: LE DON DU POEME. Tudo indica que é uma citação – como dizíamos do rastro: citação incisiva (recortada, como que da

⁴⁰² *Donner le temps*. Op. cit. p. 132.

⁴⁰³ Versão brasileira: Shelley, Percy B. *O triunfo da vida*. Trad. Leonardo Fróes. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

⁴⁰⁴ René Char, falando de Rimbaud. “Prefácio”. In: *Poésie. Une saison en enfer. Illuminations*. Paris: Gallimard, 1999. p. 7.

⁴⁰⁵ Derrida, Jaques. In: *Parages*. Op. cit. Derrida remarca no poema de Shelley não apenas todos os “Triunfos da morte” que *The triumph of life* “re-cita” (de forma “irônica, antitética”, diz Derrida, p. 130) dos quatrocentistas italianos, e que “sobre-codificam” o poema (de modo que há uma sobrevivência dos “triunfos da morte” no “Triunfo da vida”). Há também a ambivalência do título: “*triomphe de la vie*”, triunfo da vida e sobre a vida, ou ainda o triunfo como fase do trabalho do luto. O poema de Shelley é abordado em “dupla-procissão” com o *Arrêt de mort* de Blanchot, dupla-procissão que se re-duplica na dupla-banda de um “*Journal de bord*” que acompanha o texto “principal”, dupla-procissão como double-bind, como procissão de vida e cortégio de morte.

página do livro de M, pedaço “inteiro” colado aqui por H), inter-ruptiva (interrompe a língua materna, contratual, e se for inventivo, implica numa certa “ilegalidade”⁴⁰⁶).

Uma “singular sobrevivência” é dada ao poema de M, ao seu título, talvez, que, aliás, teve várias outras versões⁴⁰⁷, e mais esta, com H. Será este o “dom do poema” de H? De H para com M?

H cita, de cor, sem aspas, sem autor, mas, o que não é menos que uma “autorização” e talvez seja muito mais ou outra coisa, na letra e na língua estrangeira, na corporalidade da língua em que foi escrita. “Singular sobrevivência”: *singular* parece dizer duas coisas ao menos desta sobrevivência: não é a sobrevivência em geral, a “da língua materna”⁴⁰⁸, o que, consequentemente, pede que se reformule a “vida”, a “morte” e o “sobre” de que se compõe o termo; que não há a vida da sobrevida, sobreviva, a não ser na diferença, mortal, de uma recitação e de outra versão. A recitação não opera nem em língua materna, nem em língua totalmente estrangeira, sem o que, não haveria a menor possibilidade de uma sobrevida, singular. A recitação diz assim algo da tradução, e de uma singularidade que não se dá sem tradução⁴⁰⁹, esta outra tradução, a que não se pensa sem resto⁴¹⁰.

⁴⁰⁶ Cf. “Psyché, invention de l’autre”. In : *Psyché, inventions de l’autre*. Op. cit.

⁴⁰⁷ *Donner le temps*. Op. cit. p. 80.

⁴⁰⁸ “(...) c’est de l’hymen ou de l’alliance *dans la langue de l’autre*, c’est de cet étrange serment engageant dans une langue non maternelle que je veux parler ici. C’est en lui que je veux m’engager, suivant les prétextes conjoints de *The Triumph of Life* et de *L’arrêt de mort*” (“Survivre”. In: *Parages*. Op. cit. p. 121).

⁴⁰⁹ Lê-se no “Jornal de bordo” (leia-se também: jornal de borda) de “Survivre”: “On n’écrit jamais ni dans sa propre langue ni dans une langue étrangère. En tirer toutes les conséquences: elles concernent chaque élément, chaque terme de la phrase précédente. D’où le triomphe – nécessairement double et équivoque parce qu’il est aussi une phase du deuil. D’où le triomphe comme triomphe de la traduction. *Übersetzung* et *translation* surmontent, de façon équivoque, au cours d’un combat équivoque, la perte d’un objet. Un texte ne vit que s’il sur-vit, et il ne sur-vit que s’il est *à la fois* traductible et intraduisible (toujours *à la fois*, et : *ama*, en ‘même’ temps). Totalement traductible, il disparaît comme texte, comme écriture, comme corps de langue. Totalement intraduisible, même à l’intérieur de ce qu’on croit être *une* langue, il meurt aussitôt. La traduction triomphante n’est donc ni la vie ni la mort du texte, seulement ou déjà sa survie. On en dira de même de ce que j’appelle écriture, marque, trace, etc. Ça ne vit ni ne meurt, ça survit. Et ça ne ‘commence’ que par la survie (testament, itérabilité, restance, crypte, détachement déstructurant par rapport à la rection ou direction ‘vivante’ d’un ‘auteur’ qui ne se noierait pas dans les parages de son texte)” (Idem. p. 147-9). A última parte se refere à polémica clássica segundo a qual, parecendo incompleto, o poema de Shelley teria sido interrompido pela morte, por afogamento, do autor.

Inevitável naufrágio do autor nas paragens do seu texto.

⁴¹⁰ “Surtout, en faisant apparaître les limites du concept courant de traduction (je ne dis pas de la traductibilité en général), on touche à de multiples problèmes dits de ‘méthode’, de lecture et d’enseignement. La ligne que je tente de reconnaître à l’intérieur de la traductibilité, entre deux traductions, l’une, réglée sur le modèle classique

Aqui, H não traduz. Transporta mas mantém o corpo da língua do título de um poema que é o título de seu poema, que o encabeça. Cabeça grisalha, já velha, porém “sem idade”, como aquele cego, inundado de branco⁴¹¹, em que se transforma tão súbito como um inciso aquele tal de ouriço⁴¹²: é todo o milagre da literatura, sua “atualidade” que é antes a possibilidade de um sem-idade. Sua “artefactualidade”, sua “fictualidade” (D). Mas a “cabeça” do poema é a de um outro, e, portanto, uma cabeça outra, cabaça, enxerto de cucúrbita e de gerânio (mais de uma forma de vida se mexe na vizinhança estranha destas plantas, onde costumam se esconder os espíritos, e já teremos visto alguns).

Portanto, afirmar sem menos que o poema fala do “dom do poema” equivale a traduzir o título, a apagar a citação, a ceder à ex-plicação, como diz H, dando no “beco sem saída” –lá onde o poema “começa”. (Antecipando: “palíndromo” (A)⁴¹³ ou “dupla invaginação quiasmática das bordas” (D)⁴¹⁴). Também é traduzir o “título” que encabeça como instância explicativa, representativa do poema. Como seu índice, sua referência, seu nome. Só que, para começar, aqui é nome de outro, sua referência já nada evidente se divide ainda entre dois

de l'univocité transportable ou de la polysémie formalisable, et 1 autre qui déborde vers la dissémination, cette ligne passe aussi entre le *critique* et le *déconstructif*. Problème politico-institutionnel de l'Université : celle-ci, comme tout enseignement dans sa forme traditionnelle, et peut-être tout enseignement en général, a pour idéal, avec une traductibilité exhaustive, l'effacement de la langue. Déconstruction d'une institution pédagogique et de tout ce qu'elle implique. Ce que cette institution ne supporte pas, c'est qu'on touche à la langue, à la fois à la langue *nationale* et, paradoxalement, à un idéal de traductibilité qui neutralise cette langue nationale. Nationalisme et universalisme indissociables. Ce que cette institution ne supporte pas, c'est une transformation qui ne laisse intacts aucun de ces deux pôles complémentaires” (“Survivre”. p. 138-140).

⁴¹¹ A cegueira é antes clara do que branca, nos diz o *Ensaio sobre a cegueira* de Saramago. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁴¹² “... cet aveugle sans âge...” (“Che cos’è la poesia?”. In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 307). Deve-se, aliás, confiar muito na imagem do ouriço? Sua defesa, seu redobrar sobre si, seu “catacretismo” embolado, não consiste antes nesta transformação súbita de seus signos e de suas setas apontadas para fora?

⁴¹³ Agamben fala de uma palíndromia essencial do cinema de Guy Debord, quando seu filme *In girum imus nocte et consumimur igni*, cujo título é um palíndromo, termina com a frase “A ser retomado desde o início”. A circularidade do poema de Haroldo, da mesma forma, produziria antes efeitos des-criativos. (“Juntos, a repetição e a parada realizam a tarefa messiânica do cinema da qual falávamos. Esta tarefa tem essencialmente a ver com a criação. Mas não é uma nova criação depois da primeira. Não se deve considerar o trabalho do artista unicamente em termos de criação: pelo contrário, no coração de todo ato de criação, há um ato de des-criação”, *Image et mémoire*. Op. cit. p. 73).

⁴¹⁴ Cf. Derrida alalisando o relato de Blanchot, *La folie du jour*, em “Titre à préciser”: “Cette double invagination chiasmique des bords interdit de discerner à la lecture la limite indivisible d'un commencement et d'une fin. Elle emporte donc la condition pour toute émergence autoritaire d'un titre, le titre impliquant ces effets critiques de bord, la possibilité de discerner des bords indivisibles” (In : *Parages*. Op. cit. p. 244). O título de Debord ja tenderia em si a tal invaginação.

poemas, duas línguas. Talvez o de H nem fale, no fundo, do “dom do poema”, mas deste poema de M, e o título reenvia assim muito mais longe do que até a cabeça: já nas alturas angélicas, “cada vez mais angélicas”, do domo. O título, atravessado pela citação, viria como este dom diabólico e cancerígeno, mensageiro (Lúcifer, também anjo, decaído) do mal, portador de uma loucura, de uma doença terminal. Quiçá de mais longe ainda, do país de Iduméia, anterior ao Éden, cuja noite gerou um filho que “Eu”, no poema de M. (Em todas as línguas, o poema carrega e se encarrega do impossível – “Ich muss dich tragen”, “Je t’apporte l’enfant d’une nuit d’Idumée”, “doit sombrer en cette vie”⁴¹⁵).

Mas não será necessário ceder de todo à ex-plicação para ver no “resto” do poema de H, este texto que segue o título, ao mesmo tempo: uma outra versão de “LE DON DU POEME”, sem a qual haveria somente o título de um dom ou o simples reconhecimento do outro poema, mas nenhum dom de fato, se um dom for o dom de um poema; bem como outra versão do “dom do poema”: afinal, o poema fala de “um poema”, de sua gênese e de seu término, e nada impede que se leia e entenda o título “no original” – muito pelo contrário, o leitor é requerido igualmente como tradutor – se é que é possível entender ou “explicar” tal gênese, tal término, tal dom. O tradutor, por sua vez, é requerido como poeta que em seu poema diz a verdade da tradução (a epígrafe da seguinte parte do livro é a seguinte citação de Novalis: “O verdadeiro tradutor... Ele deve ser o poeta do poeta...”⁴¹⁶).

415 Outra tradução diz: “ce qui doit vivre immortel dans le chant des poètes / est condamné à périr dans la vie réelle”. Em português: “o que permanece imortal, no canto, / Tem que perecer, na vida” (Trad. Maria do Sameiro Barroso) e “O que sofreu na vida eterna morte, / Imortalize a musa!” (Machado de Assis).

⁴¹⁶ *A educação dos cinco sentidos*. Op. cit. p. 64. Mas, afinal, o que quer dizer o genitivo em “poeta do poeta”? um outro poeta *filho* do poeta? como este filho reproduzido sem sexo e sem mulher da mesma forma que os reis de Iduméia, no reino pré-adâmico, que assim tinham que gerar seus herdeiros? (Em *Donner le temps*, Derrida comenta o verso de Mallarmé que traz o filho de uma noite de Iduméia : “Idumée, pays de l’Edom, ce serait le royaume pré-Adamique : avant que Jacob, béni par son père aveugle, ne remplace Esaü son frère aîné, les rois d’Idumée étaient censés se reproduire sans sexe et sans femme. Ce n’étaient pas des hermaphrodites, mais des hommes sans sexe et sans femme. On compare ce poème à une oeuvre qui serait née du poète seul, sans couple ou sans femme”, p. 81). O imperativo de inventividade que este segundo “poeta” sugere ao substituir o tradutor convencional, exige que o destinatário ou o donatário do poema por sua vez alimente o poema (“Horrible naissance”, dit le ‘Don du poème’, naissance dont l’enfant, à savoir le poème, se trouve ainsi *donné*, confié, offert : au lecteur dédicataire, à son destinataire ou à son donataire, certes, mais du même coup à la nourrice qui à son tour, en échange, lui *donnera* le sein (‘... accueille une horrible naissance : / Et ta voix rappelant viole et clavecin, / Avec le doigt fané presseras-tu le sein/ Par qui coule en blancheur sibylline la femme / Pour les lèvres

H, tradutor de M⁴¹⁷ e, então, “poeta de M”, não traduz mas recita “LE DON...”. Ao recitar, ao colocar nos ombros do poema a cabeça ou a máscara de M, evidentemente, elabora uma nova versão, faz dele o título de um novo poema, um novo corpo, dá uma sobrevida, transformando-o, para começar, num “versão” – em caixa alta⁴¹⁸, como um grande verso deste poema e daquele poeta, como um grande título e o título como verso maior, e, conseqüentemente, mais in-explicável ainda.

Por outro lado, traduzindo de outro modo o “traduzir”, sim, H traduz, afinal de contas: seja o que “é” “o dom do poema”, seja o que “é” “LE DON DU POEME”. Traduz porque recitar já é uma forma de tradução. Mas traduz também como um poeta, inventando um poema não ex-plicativo, in-ex-plicável, residual. Homenageia, cita e recita M, mas, ao laborar os signos, ao fazer-se poeta do poeta, não ex-plica. Sobre-encarece, diria talvez D, emite sobrelanços. O “dom do poema” se cifra e se encripta então nesta outra língua e neste outro poema, cuja cena de origem, por sua vez, é antiquíssima, do fundo de uma noite anterior ao Éden. A noite dos tempos, onde não escorre senão um branco sibilino, um azul esfomeador, que desperta o apetite dos lábios, quiçá da língua.

Porque este título então, *Donner le temps*, para citarmos também no original, se o tempo é o que se perde, é o que deve se perder para “durar” como dizia C⁴¹⁹, se o tempo é o

que l’air du vierge azur affame?”, Donner le temps. p. 81), mas que nessa alimentação se aumente, e esta é a dimensão desta “verdade” da tradução, a língua, se a faça crescer, como diria Benjamin segundo o lê Derrida em *Torres de babel* (Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002). O branco que escorre, aliás *sibilino*, é a forma da mulher, destinada à devoração dos “lábios”, que, como se sabe, são também, em outra língua, a “língua”. Lábios ou língua, para refazer o relato do poema, cuja fome é provocada pelo ar de um azul (ou céu ou mar) *virgem*, porém nutridos por este branco “sibilino”... desde o seio, fome in-fans da língua, da língua deste filho trazido pelo poema, devorador, e que vai exigir do donatário este líquido branco e sibilino...

⁴¹⁷ Traduziu “Um lance de dados...”.

⁴¹⁸ O título de Mallarmé não aparece, nas obras completas ao menos, em caixa alta.

⁴¹⁹ René Char: “En poésie, on n’habite que le lieu que l’on quitte. On ne crée que l’oeuvre dont on se détache, on n’obtient la durée qu’en détruisant le temps”. (“Prefácio” a Rimbaud, Arthur. *Poésie. Une saison en enfer. Illuminations*. Op. cit. p. 14). Relação (“relação”?) da morada com o tempo, já evocada no que dizia respeito à *Demeure*, a habitação não sendo mais que o lugar de maior demora. Devemos criar aqui um link com o verbete “habitar” (fim primeiro ato): “Não habito a não ser no afastamento, única maneira de pensar que a escritura, a memória, a linguagem dão a habitar, dão-lhe lugar privando-me. São somente os lugares onde projeto ir ou retornar contigo...”. No último ato esboçaremos outro com Heidegger.

que não se tem, se o tempo *dado* saiu dos gonzos desde o primeiro título, se o começo e o fim são indecidíveis, insituáveis assim que se anuncia o dom do poema?

Seria preciso repetir todo o livro, desde o primeiro capítulo, em que a fórmula “*Lniana*” (na verdade já formulada em outros autores) do amor enquanto “dom daquilo que não se tem” faz eco à frase de Mme de M: “O rei toma todo o meu tempo; dou o resto a Saint-Cyr, a quem gostaria de dá-lo todo”. O tempo que se dá (não o que se “toma”: o tempo desafia a distinção tomar/dar) é um “nada” que “resta” – o tempo é sempre o “tempo que resta”⁴²⁰. Contentemo-nos com o seguinte trecho que envolve a questão poemática: “O dom dá, pede ou toma tempo. É uma das razões pelas quais esta coisa do dom se ligará à necessidade – interna – de um certo relato (*récit*) ou de uma certa poética do relato. Eis porque levaremos em conta *A moeda falsa*, e este relato/restituição (*compte rendu*) impossível que é o conto de Baudelaire. A coisa como coisa dada, o dado do dom chega, se chegar, só no relato. E num simulacro poemático da narração”⁴²¹.

Este trecho abre pistas inesgotáveis se aproximarmos “LE DON...” de *A moeda falsa* e da sua bela análise por D, embora já sele sua cripta aqui, em torno deste “simulacro” e do simulacro *poemático* da *narração*. Uma pista ao menos ajuda a pensar a pergunta – simulada? – sobre a razão de um dom “parecer ser sempre o dom do poema”. A coisa parece evidente agora, é uma questão de evidência que na verdade desafia a obviedade do dom: o dado do dom, seu *étant donné*, se mostra ou se manifesta somente no re-lato, ou na re-citação (*ré-cit*), na re-marca. “Relato”, *récit* e re-citação são assim entendidos de forma muito ampla. Mas resta ainda este suplemento que não se reduz totalmente ao relato: o “poema”, e o simulacro *poemático* da narração. Se não é possível subtrair a interrupção do relato, será que o poema “economiza” a economia do relato, seu retorno circular, numa economia da interrupção que se

⁴²⁰ É o primeiro capítulo “Le temps du roi”, e a frase é de uma carta de Mme de Maintenon, falando da instituição de caridade para jovens *virgens* (Saint-Cyr). “Dar o que não se tem” é a fórmula do dom impossível, do impossível como dom mesmo.

⁴²¹ *Donner le temps*. Op. cit. p. 60. “... ce compte rendu impossible...”: este relato/relatório impossível, ou este conto (*conte*) tornado (*rendu*) impossível.

dá *como* dom, à guisa de dom? (C continuava seu relato da poesia: “Mas tudo o que se obtém pela ruptura, despreendimento (*détachement*) e negação, só se obtém para outrem. A prisão se fecha imediatamente sobre o foragido. O doador de liberdade só é livre nos outros. O poeta só goza da liberdade dos outros”⁴²²). O poema, em suma, parece fazer o dom incondicional no interior de um relato que, no entanto, não “devolve”, não “restitui”, não faz a elipse de uma volta para casa, não acolhe, ou só acolhe o tempo de dar, tempo que não seria o da posse.

P.R.: Dupla injunção ético-poemática: o poema deveria dar *efetivamente* sem dar “nada”.

Ainda no “Tempo do rei”, há a seguinte asserção: “Mas sua aparência mesma, o simples fenômeno do dom o anula como dom, transformando o aparecimento em fantasma e a operação em simulacro”⁴²³. Sempre que *houver* dom, “acreditado”, como diria C, haverá fantasma e simulacro. Do que se deduz, entre tantas outras coisas, que, na esteira de *A moeda falsa*, o dom efetivo ou “concreto” de “LE DON DU POEME” é, antes de mais nada, simulacro ou moeda falsa.

Mas – e o efeito de simulacro já se “dá” aqui na “primeira” hesitação do poema, a do “título” – de qual “LE DON...” estamos falando? De ambos, seguramente (e quem sabe há outros ainda, muitos outros, incontáveis, com outros nomes ou outros títulos...). No entanto, esta dupla remissão não faz apenas deste título uma moeda falsa como uma moeda indecível. Cara e coroa – cabaça e “tempo real” – se intercambiando segundo o tempo inapropriável do simulacro. Quem nomeia este poema pelo seu título, como se costuma fazer, pode dar sempre a entender o outro, abalar a certeza quanto ao “título” do título, no sentido

⁴²² Char, René. “Prefácio” a Rimbaud. *Poésie. Une saison en enfer. Illuminations*. Op. cit. p. 14). A alteridade se inscreve na ruptura, na des-ligação, na negação, de modo que o “ganho” da poesia não volte ao doador, que o ganho permaneça, como livre como a liberdade, isto é, “dom”.

⁴²³ *Donner le temps*. Op. cit. p. 27.

com que D contamina a lógica do título, isto é, com o “fundo” sem fundo do “título de autenticidade” de um título. Mormente ainda se “LE DON...” não atesta de que *algo* se dê enquanto dom reconhecível, como “moeda verdadeira” – antes de abordar a moeda falsa e seus títulos, D já duvidava da distinção absoluta entre moeda “verdadeira” e moeda falsa, e, conseqüentemente, de todas as repartições, partilhas, cartilhas até, que isso asseguraria, por exemplo, no que concerne os limites da Literatura⁴²⁴. O mesmo vale para o “título” do poema e até do “poeta”. Ao renunciar ao título “próprio”, H, “poeta do poeta”, volta a ser poeta-tradutor, tradutor que não traduz, poeta que não é “poeta” (fazedor absoluto) de seu próprio poema. (Lê-se no verbete “fazedor”, a expressão popular “Fazedor de anjos”: “1. Pop. Aquele que faz abortos criminosos”).

“LE DON...” então toma ares de “falso título”, conforme se diz de um título de livro impresso na “falsa” folha de rosto, e que indica o nome da obra, sem autor nem editor⁴²⁵ (que se encontra também em *Donner le temps*). “Falso” como se um título não bastasse, não fosse devidamente comprovado num único nome, e a página permanecesse ainda demasiadamente branca, de um branco devorador que engolissem as condições de produção (autor, editor), ameaçando o “versão” a ser decorado e que promete sua experiência, para não dizer precipitadamente sua verdade, para além ou aquém da legitimação (autor, editor). O título-versão simula assim o instante do dom – “dar o tempo” – e da decisão, instante de loucura, espaçamento d-g-ramático do tempo, cartão postal sem marcas redutíveis de destinação, na

⁴²⁴ Na verdade, o curso sobre *La fausse monnaie*, publicado somente em 1991, foi primeiro ministrado em 1977-8, logo antes dos “Envios”, em que se lê: “[Derrida, ou o autor deste envio está questionando a pertinência do debate sobre a autenticidade das epístolas de Platão e o que se anuncia no fundo deste debate, no que concerte também, de relance, à distinção entre “Literatura” e “gênero epistolar”. Trata-se novamente de simulacro e da sua virtude desnortadora (“déroute”) por exemplo dentro de um discurso que pressupõe a seqüência – e o seguir – dentro de um caminho “des-pistável”, de um “seguir” (filature, no sentido detetivesco) revelador e genealógico:] Comme s’il y avait de la vraie monnaie, de la vraiment vraie ou de la vraiment fausse ; ce qui les déroutent surtout dans leur dépistage, c’est que le simulacre épistolaire ne soit pas stabilisable, installable, et surtout pas intentionnel, pas nécessairement et de part en part. Si l’imposture était parfaitement organisée, y aurait toujours de l’espoir, un principe de ‘départ’, un partage possible. Il y aurait une chance pour la filature. Mais voilà, on ne sait jamais, la part d’inconscient elle-même n’est jamais proprement déterminable, et cela tient à la structure cartepostale de la lettre” (“Envios”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 98-99).

⁴²⁵ Aurélio. *Dicionário da língua portuguesa*. Op. cit.

atopia do branco⁴²⁶. Outros diriam que é um falso título por não ter sido inventado – o que H ostenta, em contrapartida, mantendo a língua estrangeira. O poema de H, o seu ato de hospitalidade não poderia mais ser puramente inventivo, somente re-invenção).

⁴²⁶ Após nomear o esquema da representação do tempo na metafísica tal como lido em Heidegger (Derrida cita sua “nota sobre uma nota de *Sein und Zeit*” de “Ousia e gramè” (*Marges*. Op. cit.), isto é, o seu motivo circular de Aristóteles a Hegel, e após ressaltar que “La circularité ne devrait pas être nécessairement fuie ou condamnée, comme le serait une mauvaise répétition, un cercle vicieux, un processus régressif ou stérile. Il faut, d’une certaine manière, bien sûr, *habiter le cercle* [grifo nosso], tourner en lui, y vivre une fête de la pensée, et le don, le don de la pensée, n’y serait pas étranger”, Derrida tira esta primeira e provisória consequência: “partout où il y a du temps, partout où le temps domine ou conditionne l’expérience en général, partout où domine le *temps comme cercle* (concept ‘vulgaire’, dirait donc Heidegger), le don est impossible. Un don ne saurait être possible, il ne peut y avoir don qu’à l’instant où une effraction aura eu lieu dans le cercle : à l’instant où toute circulation aura été interrompue et à la *condition* de cet instant. Et encore cet instant d’effraction (du cercle temporel) ne devrait-il plus appartenir au temps. C’est pourquoi nous avons dit ‘à la condition de cet instant’. Cette condition concerne le temps mais ne lui *appartient* pas, elle n’en relève pas, sans être pourtant plus logique que chronologique. Il n’y aurait don qu’à l’instant où l’instant *paradoxal* (au sens où Kierkegaard dit de l’instant paradoxal de la décision qu’il est la folie) déchire le temps. En ce sens, on n’aurait jamais le temps d’un don. En tout cas le temps, le ‘présent’ du don n’est plus pensable comme un maintenant, à savoir comme un présent enchaîné dans la synthèse temporelle” (*Donner le temps*. Op. cit. p. 22).

A-POSTA-RESTANTE: A “instância doadora” que Derrida colocava como indesejável mais acima encontraria em *Donner le temps* algo como seu “ponto de fuga”, para dizê-lo com Alain Badiou (o que evocaremos adiante), fuga ou dissolução da “última instância” como “requisição” arqueológica, como (mas não é um exemplo qualquer) aquela que subjaz à distinção entre a temporalidade autêntica e a inautêntica (vulgar) do tempo em *Ser e tempo*: “[Derrida acaba de sublinhar o motivo da queda e a *decadência* de um tempo originário num tempo derivado] Or l’opposition de l’*originnaire* et du *dérivé* n’est-elle pas encore métaphysique ? Le requête de l’*archie* en général, quelles que soient les précautions dont on entoure ce concept, n’est-elle pas l’opération ‘essentielle’ de la métaphysique? A supposer qu’on puisse le soustraire, malgré de fortes présomptions, à tout autre provenance, n’y a-t-il pas au moins quelque platonisme dans le *Verfallen* ? Pourquoi déterminer comme *chute* le passage d’une temporalité à une autre ? Et pourquoi qualifier la temporalité d’authentique — ou *propre* (*eigentlich*) — et d’inauthentique — ou impropre — dès lors que toute préoccupation éthique a été suspendue?” (*Marges*. Op. cit. p. 74). Como pensar agora *Donner le temps* nos termos de uma “preocupação ética”, uma vez que 1. tal preocupação não é absolutamente negada: a afirmação de uma “instância doadora” na origem da desconstrução como vimos, apesar de ou em virtude de ser determinada como alteridade, não é uma forte a-posta ética?; 2. é claro que cada um destes termos precisariam ser pensados de outra maneira, já que também não haveria a ilusão de uma pura “ocupação” sem “pré-ocupação” (o desconstrutor como parasita “neutro” a extrair as verdades do discurso alheio), mas, ao mesmo tempo, esta pré-ocupação não sendo “uma” ou exclusivamente arqueológica nem “ético-arqueológica” (isto é, um movimento que, ao elaborar as filiações, ao remontar a uma *arché*, também distingue e des-recalca o valor autêntico do inautêntico), ela não é absolutamente delimitável, assinável, consignável ou enclausurável; 3. ao remarcar no nome de “dom” o impossível que lhe daria seu sentido absoluto e simultaneamente o privaria de uma “unidade de sentido” reconhecível, em outras palavras, tendo o dom a exemplaridade (ou sendo o) *incondicional* ético (pois a rigor nada mais do que um dom a justificaria), a ética já estaria, consequentemente, “condicionada ao impossível” se é possível dizer. Embora a a-posta-restante destes nomes, e do nome em geral, como o de “incondicional” – vimos que, para Derrida, a variação do contexto pode levar a abandonar certos termos, outra maneira de dizer que o saber não é eterno e uma ética nem sempre “possível” – esteja submetida, como toda afirmação ética e talvez toda ética, à finitude da “restância” do resto (a-posta seria então *um* nome feliz – como Haroldo dizia *um* poema – que não leva à felicidade); 4. enquanto impossível (aneconômico) que permite pensar as condições econômicas e temporais do dom que inclusive assombram os discursos sobre o dom, o pensamento do dom incondicional abre uma margem entre o fazer ou o nomear e o pensar: “Si nous devons en parler [falar do dom], il faudra bien nommer quelque chose. Non pas présenter la chose, à savoir ici l’impossible, mais tenter de donner à entendre ou à penser sous son nom, ou sous quelque nom, cette chose impossible, cet impossible même. Dire que nous allons ‘nommer’, c’est peut-être déjà ou encore trop dire. Car c’est sans doute le nom de nom qui va se trouver mis en cause. Si par exemple le don était impossible, le nom ‘don’, ce que le linguiste ou le grammairien croit reconnaître comme un nom, ne serait pas un nom. Du moins ne nommerait-il pas ce qu’on croit qu’il nomme, à savoir l’unité d’un sens qui serait celui du don. A moins que le don soit l’impossible mais

Uma das possibilidades de a “moeda falsa” (em geral e do texto de B), além do ponto de vista moral do narrador, consistiria em dizer que embora seja imperdoável dar uma moeda falsa dentro do cálculo de um paraíso ganho de forma econômica⁴²⁷, não se dá nada efetivamente a não ser de modo fantasmal, simula(cra)do (o melhor dos “gestos” se perde ainda na possibilidade de estar repetindo o seu próprio modelo⁴²⁸), nada que não seja a moeda falsa de algo que se dá ao desaparecer, o doador interrompendo sua relação com o dado (o qual, aliás, jamais abolirá o acaso dado-des-construção⁴²⁹).

É tentador dizer: nada menos “concreto” do que este “dom do poema”. Nada menos diabólico, também, e uma longa tradição do mal assombra a intencionalidade deste dom ou seu gesto mesmo (que “é o que conta”): de sibilas, falsários e outros lucíferos⁴³⁰. E situar estes demônios e separá-los dos bons espíritos, como *parece* fazê-lo o amigo-narrador do falseador de *A moeda falsa*, seria talvez perder a “potência” mesma da “literatura”, lá onde esta não se estrutura em torno de dois tipos de moeda, apesar dela sempre poder estar “representando” ou “copiando” a “realidade”.

Pois algum dia saber-se-á o que o corpo do título do poema de M permite delimitar quanto à “consistência” do “dom do poema” – isso que traduzimos de modo tão evidente que

non l’innommable, ni l’impensable, et que dans cet écart entre l’impossible et le pensable s’ouvre la dimension où *il y a* don — et même où *il y a* tout court, par exemple le temps, où *ça donne*, ça donne l’être et le temps (*es gibt das Sein* ou *es gibt die Zeit*, pour le dire en anticipant à l’excès sur ce qui serait justement un certain excès essentiel du don, voire un excès du don sur l’essence même)” (*Donner le temps*. Op. cit. p. 23). O impossível começo e o impossível fim do dom do poema de Haroldo abria(-se) também (n)uma “margem de dúvida”, prolongamento de uma hesitação, mortal, onde um excesso se dá a pensar ou, antes, dá a pensar. O que chamamos de dom da literatura em Certeau não parece estranho a esta margem de aposta-restante (“*écart*” é anagrama de “*carte*” – carta, cartão – e de “*trace*” – rastro), a que o nome de ética deveria responder... se o nome fosse...

⁴²⁷ O narrador-amigo do personagem que dá a moeda falsa ao mendigo não perdoa a este “a inépcia de seu cálculo”: “Fitei-o no branco do olho, e espantei-me de ver que nos seus olhos brilhava uma incontestável candura. Então percebi claro que ele quisera fazer, ao mesmo tempo, uma caridade e um bom negócio; ganhar quarenta soldos e o coração de Deus; conquistar o Paraíso economicamente; enfim, pilhar de graça o diploma de homem caridoso. Quase lhe perdoaria o desejo do criminoso prazer [*jouissance*] de que pouco antes o supunha culpado; acharia curioso, singular, que ele se divertisse em comprometer os pobres; mas não lhe pedoarei jamais a inépcia de seu cálculo” (In: Baudelaire, Charles. *Poesia e prosa*. Vol. Único. Ed. Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995. p. 313). O espanto do narrador nasce do “branco” dos olhos – outro branco, e não qualquer um: o da “janela da alma” – do amigo, e de seu “candor”, o virgem céu se compromete no cálculo.

⁴²⁸ “C’est le geste qui compte”, verso de Michel Deguy citado por Derrida em *Donner le temps*. Op. cit. p. 217.

⁴²⁹ “Dé”-construction. A jogar com este dado (“dé”), uma desconstrução afirma sua tarefa de inventividade, assim como a aposta-restante de seu fazer.

⁴³⁰ “Lúcifer”, “o que leva o archote”, é mais uma estrela da constelação (é também a “estrela da manhã”) e, para os romanos, designava o planeta Vênus.

se poderia acreditar que de fato se fala aí do dom do poema, que *há* dom do poema, e, antes, justamente antes da locução dada num nó corpo, que há *dom*, que há *poema*? que há “título”, portanto, en-cabeceador, capitalizante?

Em determinada altura de sua análise de “A moeda falsa”, D mostra que o título pressupõe um ato de fé para que se assegure o seu título de “título”. Até mesmo, e sobremaneira no caso deste anunciar uma “moeda falsa”, de o título se dividir em referências que puxem o tapete do sentido, de poder ser “ele mesmo” moeda falsa, etc. D nos obriga a citar:

Tudo se passa como se o *texto* nada mais fazia a não ser jogar com o seu título: seria o seu objeto. Tudo se passa como se o corpo do texto intitulado [*titré*: se diz também de um “título honorífico” ou de “nobreza”, já diz a relação com um cânone, um paidêuma] se tornasse o título do título que se torna então o verdadeiro corpo, o falso-verdadeiro corpo, se se pode dizer, do texto, seu falso-verdadeiro corpus, seu corpo como fantasma de um signo fiduciário, um corpo de crédito [*un corps à crédit*: um corpo creditado, como se compra “a crédito”]. Tudo é ato de fé, fenômeno de crédito ou de acreditação [*créance*], de crença ou de autoridade convencional neste texto que diz talvez algo essencial quanto ao que liga a literatura à crença, ao crédito e logo ao capital, à economia e logo à política. A autoridade é constituída pela acreditação [*accréditation*], ao mesmo tempo no sentido da legitimação como efeito de crença ou de credulidade, e do crédito bancário, do juro [*intérêt*] capitalizado. Isso lembra uma palavra tão rica de Montaigne, que já sabia tudo isso de antemão: “Nossa alma só se move a crédito, ligada e sujeito ao apetite das fantasias de outrem, serva e cativa sob a autoridade de sua lição”. Pois assim acreditado, um “verdadeiro” corpus é ainda, talvez, moeda falsa, ele pode ser um fantasma ou um espírito, o espírito do corpo do capital (pois um título, um intitulado [*un en-tête*], é um capital). Poder-se-á tirar todas as conseqüências quanto à instituição de um corpo e de um corpus e quanto aos fenômenos de canonização que disso decorrem. E quanto ao que se chama o espírito. Não haveria problema de cânone se toda esta instituição fosse *natural*. Há problema por que ela não se “move”, como diz Montaigne, a não ser “a crédito” e “sob a autoridade de sua lição”. De fato, se *A moeda falsa* é um título suficientemente bífido, pérfido e abismado para dizer tudo isso e o resto (o conteúdo do relato, ou seja a história, o relato ele-mesmo como ficção, como moeda falsa, o *Eu* do narrador como assinatura fictícia), deve-se, pode-se – talvez – acrescentar-se uma potência suplementar de moeda falsa. Qual? (...) A falsa moeda, diremos para resumir, é o título do título, o título sem título do título (sem título). O título é o título do texto de seu título. Mas ele não entrega seus títulos dizendo “Eu sou (a) moeda falsa”, a moeda falsa só sendo o que é não se dando *como tal* e não aparecendo *como tal*, não exibindo seus títulos⁴³¹. E enquanto somos com ele obrigados [*en tant qu’il nous oblige*], ele

⁴³¹ Um pouco antes (seria preciso citar muito mais): “Le récit (fictif) est en droit produit par le narrateur fictif; mais comme le narrateur, le récit n’est fictif qu’entre Baudelaire et nous, si on peut dire, car le narrateur fictif produit son récit *comme* récit vrai, et c’est en cela que consiste la fiction – ou le simulacre produit par l’auteur. C’est ce qu’elle semble partager avec le phénomène de la fausse monnaie (faire passer une fiction pour ‘vraie’). Mais comme la convention nous le permet, nous savons, Baudelaire et nous, les lecteurs, que cette fiction est une fiction, il n’y a là aucun phénomène de ‘fausse monnaie’, c’est-à-dire d’abus de confiance faisant passer le faux pour vrai. Il reste que la possibilité de la fausse monnaie, la possibilité de l’*effet* de fausse monnaie, partage la

nos obriga, entretanto, a nos perguntarmos ainda, ao menos, sobre a moeda falsa e se há moeda, verdadeira, falsa, falsa verdadeira e verdadeiramente falsa⁴³².

Já se prenuncia então o final de *Donner le temps*, que termina sua narração com um poema – mais de um⁴³³. Como se vê acima, o “simulacro (poemático) da narração” – porque poemático? porque não apenas o relato? tem a ver com esta “potência suplementar de moeda falsa”? – faz recair as suspeitas sobre a “moeda” em geral e a oposição que a sustenta, a saber natureza/cultura. Uma dimensão suplementar, institucional e aneconômica, da literatura desorganizaria a leitura naturalizante do dom, mas também da moral ou da ética, sempre próximas de uma política econômica.

O segredo deste simulacro da narração se cifra no da “moeda falsa” e dos seus efeitos nas mãos do mendigo, para sempre desconhecidos, e se suspende numa irredutível “margem de dúvida”. Em resumo (criminoso): *no relato*, o “mal” feito pelo amigo do narrador de *A moeda falsa*, “imperdoável” aos olhos deste, é antes um mal que se atribui à sua “besteira” (*par bêtise*) do que o eventual dano causado ao pobre. Se não se perdoa a besteira, quer dizer que a besteira não é “natural”, não faz parte da genética e do “poder intelectual” e “hermenêutico”, do “capital genético” universal⁴³⁴ de que compartilha o amigo. Este capital natural é um “dom”, um “presente” da natureza, mas o amigo do falsário não honrou o contrato que o ligava a tal dom ou ao empréstimo natural desta moeda verdadeira e autêntica (e logo, “não monetária”, precisa D). Dom que o narrador ele mesmo via no amigo, tanto que “emprestava” “asas ao seu espírito”, indevolvidas. Todavia, no jogo irredutível da ficção, que é o “jogo” de um “Eu” (“jeu”/“je”), isto é, tanto o de um enunciado quanto de uma enunciação; no “*écart*”, na margem entre “narração” e “obra”; no “talvez” que sempre

même condition générale: faire passer une fiction pour ‘vraie’. La malhonnêteté ou le délit n’ont, certes, pas de place en littérature, dans le ‘dedans’ du phénomène littéraire délimité en ses bordures par des conventions” (*Donner le temps*. Op. cit. p. 122).

⁴³² Idem. p. 126-9

⁴³³ “Les plaintes d’Icare” (traduzido por Aurélio Buarque de Holanda Ferreira como “As queixas de um Ícaro”. In: Baudelaire, Charles. *Poesia e prosa*. Op. cit) de Baudelaire termina o “corpo do texto” e “Donnant donnant” de Michel Deguy termina a nota de pé de página.

⁴³⁴ *Donner le temps*. Op. cit. p. 213.

condiciona esta fala (“Dizemos sempre talvez”⁴³⁵) que se substitui à natureza e vem cobrar a dívida do amigo para com ela; encena-se, através desta voz narradora⁴³⁶, uma “naturalização da literatura, uma interpretação da literatura e de uma literatura de ficção *como natureza* (“*comme nature*”), interpretação tão fictícia, talvez, quanto a falsa moeda da qual ela se serve”⁴³⁷. Talvez, a institucionalidade de uma instituição que “só pode consistir em se fazer passar por natural”⁴³⁸ se inscreva no simulacro da própria naturalização. Seria a potência da

⁴³⁵ Esta frase abre a última parte de *Donner le temps*. Op. cit. p. 215. Se este “nós” obedece, a rigor, à mesma lei do talvez da ficção que a própria frase evoca, então, é possível generalizá-la a todo “dizer”.

⁴³⁶ Todas estas distinções quanto à estrutura do texto dito literário devem muito à diferença blanchotiana entre “voz narradora” e “voz narrativa” (Cf. Blanchot, Maurice. *De kafka a kafka*. Paris: Gallimard, 1981. p. 182. Blanchot evoca também uma “intrusão do outro no relato”). Esta diferença, como já dissemos, que se redobra na de “narrador” e “autor”, mas também no que sugerimos anteriormente, entre ficção e ficção, isto é, entre uma certa “relação com a posição” e uma radical turbulência da mesma, quando não uma atopia que se inscreve, se pudermos dizer, no “estatuto” ficcional da “estranha instituição” literária. (Segundo Certeau, tal atopia, “poemática”, revela justamente a ficcionalidade da própria instituição psicanalítica, sem a qual não haveria nenhuma “prática psicanalítica” que durasse um instante). Aqui se vislumbra os motivos pelos quais se pode falar de uma “relação sem relação” entre literatura e ética: esta encena sempre uma relação com o lugar, sempre se refere a uma topologia. Ora, o discurso do dom seria necessariamente “atópico”, isto é, fora de lugar (seria como procurar cabelo em ovo), extravagante, estranho... “Désirer, désirer penser l’impossible, désirer, désirer donner l’impossible, c’est évidemment la folie. Le discours qui se règle sur cette folie ne peut pas ne pas se laisser contaminer par elle. Ce discours sur la folie paraît devenir fou à son tour, *alogos* et *atopos*. *Alogos* aussi parce qu’il prétend rendre compte (exigence de rendre compte que nous avons rappelé en concluant), rendre compte et raison (*reddere rationem*), de cela même, le don, qui exige une comptabilité inouïe puisqu’elle ne doit se fermer ni sur une équivalence des recettes et des dépenses, ni sur un cercle économique, ni sur la rationalité réglée d’un calcul, d’une métrique, d’une symétrie ou d’un rapport quelconque, c’est-à-dire sur un *logos*, pour suivre encore cette injonction, du grec, qui signifie à la fois la raison, le discours, le rapport et le compte. C’est *logos* et *nomos*, nous l’avons vu, que la folie du don met en crise, mais peut-être aussi *topos*. *Atopos*, nous le savons, signifie ce qui n’est pas en son lieu et place (‘midi à quatorze heures’), et donc l’extra-ordinaire, l’insolite, l’étrange, l’extravagant, l’absurde, le fou. Seule une folie atopique et utopique pourrait ainsi, *peut-être* (un certain *peut-être* sera à la fois la modalité et la modalité à modifier de notre méditation), donner lieu au don qui ne peut se donner qu’à la condition de ne pas avoir lieu, résidence ou domicile : *le don peut-être, s’il y en a*” (“Un don sans présent”. In: *Donner le temps*. Op. cit. p. 52-3). O título “A moeda falsa”, mas também “LE DON...”, se dariam segundo uma “topo-lógica atópica” (lê-se em *Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio*: “A topo-lógica atópica, louca (atopos quer dizer ‘louco’, ‘extravagante’ em grego), a impensável geometria de uma parte maior do que o que a inclui, de uma parte mais poderosa que o todo, de uma frase fora de proporção com o que e quem do que a contém e de quem quer que a compreenda (...), Trad. Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2005. p. 62.). Em *Leçon* (“Aula”), Roland Barthes chamava de “segunda força da literatura” uma resistência ao “real” e à “impossibilidade topológica”: “Or, c’est précisément cette impossibilité topologique à quoi la littérature ne veut pas, ne veut jamais se rendre” (In: *Oeuvres complètes, vol III*. Op. cit. p. 806). Com Mallarmé, e Marx, diz Barthes, os quais são concomitantes mais do que contemporâneos – e não é exatamente a coincidência de Mallarmé e Marx que encontramos nos títulos do poema de Haroldo: “LE DON...” (Mallarmé) do livro *A educação dos cinco sentidos* (Marx)? – uma função perversa, utópica, uma utopia acompanhada de uma “escuta política” em Mallarmé, dão lugar a uma “éthique du langage littéraire, qui doit être affirmée, parce qu’elle est contestée” (p. 807).

⁴³⁷ *Donner le temps*. Op. cit. p. 214

⁴³⁸ É no avesso desta frase (“qui ne peut que consister à se faire passer pour *naturelle*”) que nossa epígrafe (“un acte d’hospitalité ne peut être que *poétique*”) inscreve o “poético” aquém ou além da oposição natureza/cultura, no sentido em que, para preservar sua incondicionalidade, o ato de hospitalidade não deveria nem responder a uma instituição ou a um costume, nem a uma necessidade natural, por exemplo, segundo uma lei de sobrevivência ou o dado de um dom moral universal.

“instituição chamada literatura”⁴³⁹. Esta formulação será retomada na entrevista intitulada “This strange institution called literature”⁴⁴⁰: uma potência *estranha*, nem da ordem do puro saber nem da ordem da pura fé, nem pura instituição nem representação do dom moral; um “corpo estranho”, também, onde o segredo se encripta, no duplo sentido de que (se) dá a ler, sem (se) deixar ler absolutamente o texto do corpo do seu “título”, para parafrasear D.

Um tal segredo só entra em literatura, ele só é constituído pela possibilidade da instituição literária, ele só é revelado por ela também na sua possibilidade de segredo, na medida em que ele perde toda interioridade e toda espessura, toda profundidade. Ele só é guardado (...), inviolável, na medida em que ele é formado por uma estrutura não psicológica. Esta estrutura não é subjetiva nem subjetivável, embora seja responsável pelos efeitos mais radicais de subjetividade ou de subjetivação. Ela é superficial, sem substância, infinitamente privada porque pública de ponta a ponta [*Não se espanta então, diante desta afirmação, de um possível sobressalto ao ouvir falar, anos mais tarde, de uma cripta “privada” em Demeure, tão somente uma*]. Ela se espalha na superfície da página, tão óbvia (*obvie*) quanto uma carta roubada, um cartão postal, uma nota bancária (...). Não há natureza, só efeitos de natureza; desnaturamento ou naturalização. A natureza, a significação de natureza, se constitui a posteriori desde um simulacro (*por exemplo a literatura*) do qual acha-se que ela é a causa. Pois a natureza que o narrador representa aqui, e que portanto ele desconta [*décompte*] e conta [*raconte*] também, é uma natureza que dá menos do que empresta. Que empresta mais do que dá. *Ela faz o crédito* [*Elle fait crédit*]. [grifo nosso]

O paradoxo de que parecemos ter um furtivo sinal aqui, e que *parece* se “espalhar” em muitas das análises de D, é que a literatura se torna um *exemplo* do “simulacro” (este, logo, é mais geral), e com isso temos a desagradável e repentina impressão de perder a “singularidade” do lugar (a Literatura) onde se inscreve, em toda a complexidade demonstrada, o segredo, o segredo como secreto. Sensação de perder de vista a possibilidade de “uma ética da literatura”, já que a exemplaridade de seu *ethos* é ao mesmo tempo a entrada num simulacro maior ou anterior, quando não compartilhado (afinal, o estatuto ficcional da literatura, o “simulacro de sua narração”, isto é, a singularidade de sua “instituição”, de seus “textos” e de seus modos de ler, não seriam senão – D nos incitaria, talvez, a colocar sempre em aposto “talvez” – algo que está em germes em todos os outros discursos. Resta saber se a

⁴³⁹ *Donner le temps*. Op. cit. p. 214

⁴⁴⁰ Op. cit.

“singularidade de uma instituição” já não aponta para uma abertura essencial, algo como um dom de pensamento que não se retém na fronteira).

Mas será um paradoxo ou redobras (*replis*) da injunção de mais de uma exigência?

Justamente, a “estrutura” singular da literatura, o segredo que nela se guarda, atrelados à inespessura do simulacro, não sendo “subjativos”, “subjektiváveis”, mas talvez residuais, “restanalizáveis”, “subjéteis”⁴⁴¹ antes de subjacentes e objetiváveis, respondem mais a uma “humildade absoluta”⁴⁴², à “maior baixeza possível”, do que ao sublime na qual a “Literatura” se sacraliza (como diria F⁴⁴³), a-creditada, e que o poema talvez apenas simule.

Já interpretando “As queixas de Ícaro”:

Ícaro, um Ícaro se queixa também de não poder assinar. Ele não dará seu nome, sequer à sepultura que outros gostariam de assinar-lhe [*lui assigner*]. Não podendo nem dar seu nome, dar-se um nome, dar um nome ao seu fim, como poderia ele pretender dar? [*E não é que estamos ouvindo falar de H, de “LE DON...”?*] saber dar? saber-se dando o que quer que seja? Não há sepultura e logo não há nome próprio: precisamente porque ele escreve, e por aí ele naufraga [*il sombre*, o mesmo verbo do poema de S traduzido por C], não no fundo mas no abismo. Ícaro não assina, ele se queixa de sequer poder queixar-se *ele mesmo*. Um dom não se assina, não calcula nem mesmo com um tempo que lhe devolvesse alguma justiça. Coisa rara hoje, e a “modernidade” de Baudelaire tem a bela insolência de nos lembrar disso, ele tampouco acredita no sublime, ele não lhe dá crédito algum [*il ne lui fait aucun crédit*]. O sublime: especulação, moeda falsa que se gostaria de substituir, após uma “cuidadosa triagem”, ao desesperador, cruel, prostituidor, assassino “amor do belo”. Ícaro morre por ter “abraçado as nuvens” lá onde “Os amantes das prostitutas / São felizes, leves e saciados”. Assim poderíamos, procurando piolho em cabeça de careca [*cherchant midi à quatorze heures*] (procurando o meio-dia às 14 horas): poderíamos dizer “procurando chifre em cabeça de cavalo, mas não condiz a expressão piolhenta em português com nossa procura de piolhos na “cabeça”, ora grisalha, ora careca, do poema de H? O piolho não é também o lugar “baixo” em que se comunica o sangue dos amantes?”⁴⁴⁴], e será a queda [*o trocadilho final*: “la

⁴⁴¹ Cf. *Enlouquecer o subjétil*. (Ilustrações Lena Bergstein). Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Ateliê Editorial: Fundação Editora da Unesp, 1998.

⁴⁴² A humildade se lê na descrição do ouriço, animal poemático de “Che cos’è”. Será à toa que a humildade se lê também nos olhos do mendigo junto com “tanta” reprovação ou repreensão (“*reproche*”), cuja eloquência sem fala, enfim, é a coisa mais inquietante para o narrador-naturalista-moralista de *A moeda falsa*, e se compara à tortura humana feita a um animal? “Je ne connais rien de plus inquiétant que l’éloquence muette de ces yeux suppliants, qui contiennent à la fois, pour l’homme sensible qui sait y lire, tant d’humilité, tant de reproches. Il y trouve quelque chose approchant cette profondeur de sentiment compliqué, dans les yeux larmoyants des chiens qu’on fouette” (“La fausse monnaie”. In: Derrida, Jacques. *Donner le temps*. Op. cit. 221. Em português: “A moeda falsa”, In: Baudelaire, Charles. *Poesia e prosa. Vol. Único*. Op. cit. p. 312-3).

⁴⁴³ Outros perguntarão ainda se só o “sublime” sacraliza, ou se, justamente, a “maior baixeza” não anuncia uma pequenez maior que o Saber. Poderão também se questionar sobre a lógica do “menos é mais” que Derrida repõe em questão na sua frase de provocação: sou o último dos judeus.

⁴⁴⁴ Estamos aludindo ao poema de John Donne, “The flee”. Caberia – não o faremos – debruçar-se sobre, da procura de piolhos (“*s’épouiller*”) surrealista (narrada por Raul Antelo em *Transgressão e Modernidade*. Ponta Grossa: EUPG, 2001), a questão da paranóia, e do método de conhecimento paranóico-crítico de Salvador Dalí,

chute”], *As queixas de Ícaro*, a queda – justamente – do poema, sua humildade absoluta, e justo o mais baixo possível: (...) [*segue o poema de B, que conclui o corpo do texto de Donner le temps*⁴⁴⁵]

Diante de tantas dificuldades de tradução, a querermos citar o corpo do texto de D nesta língua, já especulamos que qualquer outro Ícaro cairia esmagado na auto-estrada de uma tradução, antes mesmo de levantar vôo por cima do abismo que substitui o fundo e o profundo, a profundidade “psicológica”.

E “LE DON...”? Será uma moeda falsa doada por H, outro falsário (D: B, autor de *A moeda falsa*, é um “especialista em moeda falsa”⁴⁴⁶, é também tradutor e “poeta do poeta”⁴⁴⁷), a um indigente de outra língua? Será um dom calculado para ganhar as alturas (por exemplo, da literatura) de forma *econômica*? Pois não há assinatura que garanta a origem, a autenticidade deste dom, deste “LE DON...”. A não ser que o título, ou, antes, o corpo do título seja uma outra maneira de assinar a língua. E se “um dom não se assina”, é normal que “LE DON...” chegue sem nome próprio, “insolente”, insólito (sem “sol”, sem astro, desastrado), simula(cra)do, fantasmático, como um corpo estranho. É verdade que há a assinatura: “H”, e há estes versos perversos que não tem fim nem começo, e por isso mesmo assinariam melhor que qualquer nome próprio, encriptando o segredo do nascimento e do

como se o lê nos ensaios reunidos em “Oui” (*Sí. Trad. Gloria Martinengo. Barcelona: Editorial Ariel, 1977*), onde dedica, entre outras coisas, um estudo dos espectros (“Los nuevos colores del sex-appeal espectral”, em que fala do “peso”, da “obesidade”, da diferença entre espectro e fantasma, do devir-espectral, etc.). Aí se teoriza, de uma certa maneira não isenta de loucura, o “procurar o meio-dia às duas da tarde” (salientemos que um dos capítulos do livro de Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl*, Op. cit., chama-se “Looking for noon at two o’clock”).

⁴⁴⁵ *Donner le temps*. Op. cit. p. 217. “Ainsi pourrions-nous, cherchant midi à quatorze heures, lire encore, et ce sera la chute, *Les plaintes d’un Icare*, la chute — justement — du poème, son humilité absolue, et juste le plus bas possible: ‘mes yeux consumés ne voient / Que des souvenirs de soleils. // Sous je ne sais quel oeil de feu / Je sens mon aile qui se casse; / Et brûlé par l’amour du beau, / Je n’aurai pas l’honneur sublime / De donner mon nom à l’abîme / Qui me servira de tombeau’”. Trad. nossa: “Mes olhos consumados só vêem / Outras lembranças de sóis. // Sob qualquer olho de fogo / Sinto minha asa partindo; / E num incêndio de amor ao belo, / Não terei esta sublime ventura / De dar meu nome ao abismo / Que me servirá de sepultura”. É muito curioso citar, depois de ler “LE DON DU POEME” de Haroldo, os dois versos omissos por Derrida (na tradução de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira): “Que agora cego, já não vejo / Dos sóis senão os turvos rastros. // *Eu quis do espaço em toda parte / Achar em vão o fim e o meio. / Não sei sob que olho de ígneo veio / Minha asa eu sinto que se parte; // E porque o belo ardeu comigo, / Perdi a glória e o benefício / De dar meu nome ao precipício / Que há de servir-me de jazigo.*” (In: Baudelaire, Charles. *Poesia e prosa. Vol. Único*. Op. cit. p. 226). A procura do fim e do meio se contamina de paranóia.

⁴⁴⁶ *Donner le temps*. Op. cit. p. 214.

⁴⁴⁷ É vão recordar que Baudelaire é tradutor de Poe e que para muitos suas versões seriam melhores do que as do próprio Poe – o que daria outra conotação à expressão “poeta do poeta”.

destino. Sim, “H” ou “LE DON...” “contra-assinam”, como gosta de dizer D, “LE DON...”. Mas a *contra*-assinatura não autentica a assinatura, que por si só deveria bastar, ela a difere, difere um corpo inencontrável (como o de Ícaro). “Assinatura que repete a sua dispersão...”⁴⁴⁸.

Queira o leitor nos autorizar mais uma hipótese, fazendo-nos – talvez, como o narrador de *A moeda falsa* que emprestava asas ao espírito de seu amigo e especulava sobre seu dom – os naturalistas-moralistas do dom (hipotético) de “LE DON...”, e assim, quem sabe, “fazedores de anjos” mais do que filantropos.

Talvez, o dom do poema de H para com M (supondo que tantos reconhecimentos não o tenham anulado, segundo a lógica implacável de D) será silencioso na citação mesma que faz, na repetição que não é pura repetição, neste branco atravessado febrilmente por uma outra língua que não a de M. Será a silenciosa recitação: “LE DON DO POEME”, que manifesta o dom numa diferença, diferença lingüística, espacial, temporal (sem presença: e o desafio de *Donner le temps* é o de pensar o dom sem a sua presença a si, sem poder dizer “o dom é, o dom existe”⁴⁴⁹), o dom do poema de H, talvez para nós, leitores, será o de mostrar o outro poema, o outro do poema, em seu “primeiro nascimento”, como aquilo que, não sujeito mas “subjétel”, “nunca será transportado para outra língua. A menos que seja importado intato, tal qual um corpo estranho”⁴⁵⁰. Este não é *familiarizável*, ou tão pouco, não uma língua estrangeira que se aprende e se “domina”, embora, como esta, seja decorável e decorado desde a primeira palavra, desde o *Eu* que fala (“Eu nunca assino um poema. O outro assina. O *eu* só é na vinda deste desejo: aprender de cor”⁴⁵¹). “LE DON...”: este corpo estanho faz “sintoma”, permanece estranho, *resta* diferente mesmo no interior da língua de “origem”, assim como na língua *da* origem – a que encena e não cessa de se diferir no poema de H (“um poema começa

⁴⁴⁸ “Che cos’è la poesia?”. In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 307.

⁴⁴⁹ Cf. contra-capla de *Donner le temps*. Op. cit.

⁴⁵⁰ *Enlouquecer o subjétel*. Op. cit. p. 29.

⁴⁵¹ “Che cos’è la poesia?”. In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 307.

por onde termina...”). H “corta” a origem, interrompe a “genealogia” no instante mesmo – tão breve: será um “presente”? – em que recita, deixando-se “atravessar o coração por um ditado. De um só traço, e é o impossível e é a experiência poemática” (sim, estamos declamando “Che cos’è la poesia”, este texto que são tantos poemas em um só que decorá-lo não é “coisa” simples, traduzi-lo muito menos⁴⁵². Esta resistência à tradução do/no texto de D não resiste, como um poema, à discursividade?). Talvez o dom do poema de “LE DON...” não seja a citação, a eleição do título do outro como título próprio (“ambivalência” entre a homenagem e a apropriação, como diria C). “O dom do poema não cita nada, não tem título, não faz histrionices, ele sobrevém quando não esperas, cortando o sopro, cortando com a poesia discursiva, e sobretudo literária. Nas cinzas mesmas desta genealogia. Não o fênix, não a águia, baixinho, baixinho, perto da terra. Nem sublime, nem incorpóreo, angélico talvez, e por um tempo”⁴⁵³.

“Assinatura talvez escatológica”⁴⁵⁴, pro-longada pelo corpo do poema, escatológico, também e talvez, de cabo a rabo, “LE DON...” é como um poema dentro do poema, como esta versão do poema : “Tenso para se resumir ao seu próprio suporte, logo sem suporte exterior, sem substância, sem sujeito, absoluto da escritura em si, o ‘de cor’ se deixa eleger além do copo, do sexo, da boca e dos olhos, ele apaga as bordas, escapa das mãos, quase não o ouves, mas ele nos ensina o coração. Filiação, marca de eleição confiada de herança, ele pode se apegar a qualquer palavra, à coisa, viva ou não [: *uma cucúrbita, um gerânio... aquela pedra, aquele fogo...*”⁴⁵⁵. Filiação (não “genealógica”), eleição cujo penhor engaja outro poema (e um “poeta do poeta”), e que se lê numa das constelações ao menos deste suporte único,

⁴⁵² “Ainsi se lève en toi le rêve d’apprendre par coeur. De te laisser traverser le coeur par la dictée. D’un seul trait, et c’est l’impossible et c’est l’expérience poématique”. “Che cos’è la poesia?”. In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 306.

⁴⁵³ Idem. p. 307

⁴⁵⁴ *Béliers...* Op. cit. p. 67.

⁴⁵⁵ “Che cos’è la poesia?”. In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 308.

angélico, escatológico, finito, mortal, que é “LE DON DU POEME”⁴⁵⁶. Confiança cega, também. Crença que nada autoriza, diria C, e, sem contradizê-lo, D acrescentaria: crença ou “oração” entregue a uma escrita, “a uma certa exterioridade do autômato, às leis da mnemotécnica, a esta liturgia que mima em superfície a mecânica, ao automóvel que surpreende tua paixão e vem em cima de ti como de fora: *auswendig*, ‘de cor’ em alemão”⁴⁵⁷.

“LE DON...” de H parece morder o próprio rabo (“um poema começa por onde ele termina”) feito serpente, feito um círculo vicioso. Um vício econômico, um círculo perfeito. Nele, contudo, “LE DON DU POEME” resiste, se abre a uma exterioridade já alojada em seu título, no lugar da cabeça, na mais íntima mecânica do coração (atravessado pela quase gagueira cu-cur-bi-ta), da co-oração entregue ao outro. Poema no poema, *sintoma do poema* (mas de qual? De “um poema”...? sintoma do próprio título e do título “próprio” – da sua “propriedade” – corpo estranho no lugar da cabeça), este verso (livre?) “deve permanecer *aneconômico* [livre?]. Não que ele permaneça exterior ao círculo, mas ele deve *guardar* com o círculo um relação de estranheza, uma relação sem relação de familiar estranheza. É neste sentido talvez que o dom é o impossível. A figura mesma do impossível”⁴⁵⁸. Sobretudo na condição de tal “permanência”, de tal “guarda”.

P.R.: “... deve *guardar* com o círculo uma relação de estranheza, uma relação sem relação de familiar estranheza...”: “literatura” e “ética”? Dever da literatura, de resistência a “ética”, ética da literatura, ética sem “ética” da literatura? (Sim, quantas aspas...)

⁴⁵⁶ Filiação não genealógica : qual a herança e a tradição que se inscreve na elipse de uma constelação sem nomes, sem assinatura inequívoca? Tradição interruptiva: ruptura com a tradição, tradição da ruptura, herança que se assume correndo o risco de não ser reconhecida. *Ethos* interruptivo (não a pura interrupção da ética, mas a interrupção na ética, sobre a qual se insiste, insistência que remarca uma tradição). O “nada” da ruptura mantém, sem nada manter, a chance de não fixar uma ética, de não deixar “pegar” uma tradição retilínea.

⁴⁵⁷ “Che cos’è la poesia?”. In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 306.

⁴⁵⁸ *Donner le temps*. Op. cit. p. 19.

Entreato 6. Sintomatologias – poema e ética, o nó e o nada.

*Étranger, sur toutes grèves de ce monde, sans audience ni témoin, porte à l'oreille du Ponant
une conque sans mémoire :
Hôte précaire à la lisière de nos villes, tu ne franchiras point le seuil des Lloyds, où ta parole
n'a point cour et ton or est sans titre...
"J'habiterai mon nom", fut ta réponse aux questionnaires du port. Et sur les tables du
chargeur, tu n'as rien que de trouble à produire,
Comme ces grandes monnaies de fer exhumées par la foudre.
Saint-John Perse, Exil VI.*

Sintoma? perguntará o leitor. Literatura não é saúde?

Não cremos ser demência, nem em contradição com uma certa saúde⁴⁵⁹, pensar que sempre que algo *se dá a ler*, há sintoma. Num sentido insuportável, ligado a um dom como “figura mesma do impossível” (“figura”?). Como um sintoma que viesse antes de uma saúde do que de uma nosografia.

Que *pode* e que *deve*, que *podeve* haver sintoma. Igual ao segredo *Ddiano*, tão secreto quanto ele: sem espessura, quase nada. O “nada” *Mmaico* de C, acreditamos, não é incompatível com o segredo, muito pelo contrário, e ambos com esta premissa que faz “nó” com a “ética”: nada. “Nada” – nada (M: “Nada – nada”) sustenta o sintoma da ética (A⁴⁶⁰) que, hipótese nossa, é um sintoma da lei. Um nó que pode reconduzir ao “nada” – e levar a nada, dar em nada, também –, se deixar desfazer, uns diriam num desenlace (se o relato – feliz – tivesse (um)a última palavra). Um nada que sucede ao desenlace. D talvez invocasse o irreduzível de um esquecimento absoluto⁴⁶¹, um abismo sem fundo.

⁴⁵⁹ Certamente não é a saúde como o modelo publicitário do cuidado de si, e da “soteriologia” instantânea que nela se anuncia. Talvez, antes, uma saúde “passional” (“paixão da marca singular”): onde a saúde não se resume ao estado oposto ao do doente, mas antes afirma uma sobre-vida febril, assombrada pela morte, doentia ao extremo, estado “valetudinário” nietzscheano como diz Klossowski, experiência da vida como nó entre a crença, o nada e a escritura, e a assombração da morte (nó?). Há um campo imenso a explorar aqui. Desde o “Salut” de Mallarmé, até o modo como a morte é ou não inscrita no “para nada” ético, por exemplo, tal como o frisamos elipticamente aqui.

⁴⁶⁰ Ver nota supra citando Agamben. A gráfica do “nada” redobra a nossa afirmação: nada é o sintoma da ética.

⁴⁶¹ Retomar a premissa de *Résistance*, que é que nem a cinza do inconsciente é indestrutível.

Que *podeve* haver sintoma, porque o “nada” que sustenta a ética não exclui – loucura de “a literatura é uma saúde”⁴⁶² – que “o homem deva ser algo”⁴⁶³.

Porque “sintoma”, palavra tão carregada, tão clínica⁴⁶⁴? Porque “LE DON...” seria um sintoma no poema de H? (Poema este cujo “resto” do corpo não será menos “sintomático”, no sentido que vamos tentar evocar abaixo). Como este “nó”⁴⁶⁵ se trama (muitas vezes desde ou deixando um estranho nó na garganta⁴⁶⁶)?

⁴⁶² Deleuze. *Crítica e clínica*. Op. cit. p. 9.

⁴⁶³ “mas algo sem essência...”. Agamben, “Éthique”. In: *La communauté qui vient*. Op. cit. p. 48.

⁴⁶⁴ E tão crítica também: a crítica não se encarrega, como tudo que remarca o que se dá a ler, de sintomas? Evando Nascimento mostrou de forma muito coerente que em “A palavra soprada”, texto de Derrida sobre Artaud e seus comentadores de *A escritura e a diferença*, dois tipos de discurso organizavam-se em torno do “comentário” (*commentaire – comment taire*), o crítico e o clínico (no título também da coleção de ensaios de Deleuze).

⁴⁶⁵ “Le lieu et le lien - le noeud - de la question que je voulais introduire se formeraient là. Ils se formeraient sans se fermer là. Où, là ? Là, en un coin, introuvable dans l’espace d’une topologie ou d’une géométrie objectives, là, entre la restance et la résistance: dans le *re-* d’une répétition qui, ne répétant ou ne représentant rien qui soit avant elle ou devant elle, ne s’y opposant pas, et parfois sans même faire front, sera venue s’inscrire pourtant comme un coin, et ‘avant’ elles, entre elles, dans la stance, l’estance, l’essence ou l’existence: avant, c’est-à-dire au-delà de l’être qu’elle institue et destitue à la fois”. *Résistances*. Op. cit. p. 44.

⁴⁶⁶ A garganta é também o nome de um abismo (como *gorge* em francês e *gorge* em inglês). Em inglês compõe também o verbo que diz o suicídio “*gorging out*”. Esta não é uma das questões condicionais da institucionalidade psicanalítica (o analista deveria ser médico ou psicólogo e, logo ter registro profissional: senão, o que aconteceria em termos legais se o analisando se suicidasse?). Mas também, de toda instituição ? Estamos nos referindo e retomando o jogo de “Mochloss, l’œil de l’Université”, conferência pronunciada na Cornell University, cujo lugar é circundado por abismos, na borda dos quais foram colocadas barreiras para evitar as tentações suicidas : “La construction de la conférence garde un rapport essentiel avec l’architecture et le site de Cornell: la hauteur d’une colline, le pont ou les ‘barrières’ au-dessus d’un certain abîme (en anglais: *gorge*), le lieu commun de tant de discours inquiets sur l’histoire et le taux des suicides (dans l’idiome local: *gorging out*), parmi les professeurs et parmi les étudiants. Que faut-il faire pour éviter qu’on ne se précipite au fond de la gorge? Est-elle responsable de tous ces suicides? Faut-il construire des clôtures? Pour la même raison, j’ai jugé préférable de laisser en anglais certains passages. Dans certains cas, leur traduction ne pose aucun problème” (In: *Du droit à la philosophie*. Op. cit. p. 461). Gostaríamos de frisar apenas, já que não podemos retomar toda a construção e as questões do texto aqui, apenas o que se afirma aí sobre uma responsabilidade do “guardião” de uma instituição como a universitária (de que muitas traços – dentre eles um certo “direito de dizer tudo” – se compartilham com o da “Literatura”), e a relação desta responsabilidade com o dom como dom do que não se tem: “En période de ‘crise’, comme on dit, de décadence ou de renouveau, quand l’institution est ‘on the blink’, la provocation à penser rassemble dans le même instant le désir de mémoire et l’exposition d’un avenir, la fidélité d’un gardien assez fidèle pour vouloir garder jusqu’à la chance de l’avenir, autrement dit la singulière responsabilité de ce qu’il n’a pas et qui n’est pas encore. Ni sous sa garde ni sous son regard. Garder la mémoire et garder la chance, est-ce possible? Comment se sentir *comptable* de ce qu’on n’a pas, et qui n’est pas encore? Mais de quoi d’autre se sentir *responsable*, sinon de ce qui ne nous appartient pas? de ce qui, comme l’avenir, appartient et revient à l’autre? Et la chance, est-ce que cela se garde? Est-ce que ce n’est pas, comme son nom l’indique, le risque ou l’événement de la chute, voire de la décadence, l’échéance qui vous attend au fond de la ‘gorge’? Je ne sais pas. Je ne sais pas s’il est possible de garder à la fois la mémoire et la chance. Je suis plutôt tenté de penser que l’une ne se garde pas sans l’autre, sans garder l’autre et sans garder de l’autre. Différemment. Cette double garde serait assignée, comme sa responsabilité, à l’étrange destin de l’Université. A sa loi, à sa raison d’être et à sa vérité. Risquons encore un clin d’œil étymologique: la vérité (*truth*), c’est ce qui garde et se garde. Je pense ici à la *Wahrheit*, au *Wahren* de la *Wahrheit*, et à la *veritas* — dont le nom figure sur les armes de tant d’Universités américaines. Elle institue des gardiens et les appelle à veiller fidèlement (*truthfully*) sur elle” (Idem. p. 497-8). Um outro nó na garganta se anunciava, entre parênteses, no final do curto

Se não é possível demonstrar ou comprovar “nada” (o fundo sem fundo do sintoma), tentemos um certo (co-)relato..

D retoma de F a definição do sintoma enquanto “corpo estranho ao eu [moi]”. D parafraseando F: “O sintoma é sempre um *corpo estranho*, é preciso decifrá-lo *como tal*, e evidentemente um corpo estranho é sempre um sintoma, ele *faz* sempre sintoma no corpo do eu, é um corpo estranho ao corpo do eu”⁴⁶⁷.

texto de Derrida sobre “Mallarmé”, quando evocava, para terminar, o “espasmo final da glote” dos comentadores de história “da literatura francesa” (“Mallarmé”. Op. cit. p. 379).

⁴⁶⁷ [Dois primeiros grifos nossos] “Géopsychanalyse ‘and the rest of the world’”. In: *Psyché, inventions de l'autre*. Op. cit. p. 330. (Cf. as *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1976). Notemos que, na esteira de Certeau, Derrida analisa uma “omissão” no discurso da Associação Internacional de Psicanálise que consiste em não nomear a América Latina como lugar de ocorrência de violações dos direitos do homem, ao mesmo tempo em que o mesmo discurso as condenava de modo geral, em nome mesmo de uma universalidade de tais direitos. A tarefa ético-psicanalítica invocada aí dá uma dimensão não apenas da importância atribuída a este campo no que concerne questões éticas, como também das inevitáveis discrepâncias entre o que este saber solicita (no sentido derridiano) e uma reivindicação ética, ou ainda, os passos não isomórficos ou a cohabitação das mais contraditórias entre a exigência decorrente do seu pensamento e o que Derrida chama de “*laisser-aller* e *laisser-faire* empírico, os arcaísmos, a convenção, o oportunismo, etc.”: “Ce qui ressemble à une avance de la psychanalyse, à savoir la remise en question des concepts fondateurs de l'axiomatique des droits de l'homme ou des discours politiques traditionnels, avance comme un creux ; elle ne remplace pas les concepts, les valeurs ou le transcendantal des valeurs (j'appelle ainsi par exemple la ‘dignité’ de la personne au sens kantien, qui n'est pas une valeur et ne se prête à aucun discours des valeurs) qu'elle soumet à analyse. Il s'agit, pour ce troisième type, des théorisations qui mettent le mieux en évidence l'insuffisance conceptuelle de l'axiomatique des droits de l'homme et du discours politique occidental, leur enracinement dans les philosophèmes déconstructibles. Eh bien ces théorisations les plus avancées restent encore des discours négatifs et à effets de neutralisation, ils marquent seulement en creux la nécessité d'une nouvelle éthique, non seulement d'une éthique de la psychanalyse, qui n'existe pas, mais d'un autre discours éthique sur l'éthique en général, d'un autre discours politique sur le politique en général, discours tenant compte du mobile déconstructeur et psychanalytique, discours tenant compte, si possible, de ce qui s'interprète comme la vérité de la psychanalyse – et c'est chaque fois différent selon les lieux de la psychanalyse aujourd'hui sur la terre. Cette place restant marquée en creux, la plus grande exigence de pensée, d'éthique et de politique cohabite dans l'intervalle avec le laisser-aller et le laisser-faire empirique, l'archaïsme, la convention, l'opportunisme, etc.” (p. 344). E, um pouco antes: “Mon hypothèse c'est donc qu'une telle intégration du psychanalytique n'a pas eu lieu. De même qu'aucun discours éthique n'a intégré l'axiomatique de la psychanalyse, de même aucun discours politique ne l'a fait. Je parle aussi bien des discours tenus par des non-analystes que des autres, ceux des psychanalystes ou des crypto-analystes dans le milieu et avec les mots de la psychanalyse. *Je ne parle pas seulement des discours théoriques sur les conditions d'une politique ou d'une éthique mais du discours comme action ou comportement éthico-politique*. L'intégration à laquelle je fais allusion ne serait pas une formation des deux côtés. C'est pourquoi, paradoxalement, moins les discours psychanalytique et éthico-politique s'intègrent l'un l'autre au sens rigoureux que je viens d'indiquer, plus facile est l'intégration ou l'appropriation des appareils les uns par les autres, la manipulation du psychanalytique par des instances politiques ou policières, les abus de pouvoir psychanalytique, etc. Bien qu'ils convergent tous, les résultats de ce fait massif seraient de *trois types*. *Premier type* : une neutralisation de l'éthique et du politique, une dissociation absolue entre la sphère du psychanalytique et celle du citoyen ou du sujet moral dans sa vie publique ou privée” [grifo nosso] (p. 339).

Notemos duas coisas apenas na esteira desta “lógica”, se for uma e se for possível, e logo necessário, *incorporá-la* num discurso literário ou sobre “literatura e ética”⁴⁶⁸.

Primeiro, um desvio. Se a ética não se sustenta em nada (não há essência, fundamento... que a justifique, como diz A), se não há “lei ética” (seria absurdo), mas se *há* ética, se houver, se há a sua necessidade, será como corpo estranho à lei. A necessidade ética, se houver, vem de lá onde a lei inopera, talvez mesmo de onde há estranhamento à sua “corporalidade”⁴⁶⁹. Como sintoma da lei e – se onde há lei há um *dar a ler* e uma imposição de leitura, uma imposição interpretativa – do legível, da legibilidade da lei⁴⁷⁰ e, conseqüentemente, da lei da leitura. A formulação de uma “Ética da leitura”, como JHM⁴⁷¹, por exemplo, propõe, deveria então enfrentar estas turbulências, a começar pelo reconhecimento (primeira perturbação da leitura) do “corpo estranho” que comanda tal ética e do “eu” a que se refere⁴⁷². (É, em F lido por D, o fato de haver corpo estranho que comanda

⁴⁶⁸ É bom sublinhar a diferença, talvez irredutível do escopo do sintoma na “prática” psicanalítica e do que tentaremos extrair da descrição freudiana do sintoma já traduzida por Derrida, para os efeitos da reivindicação a uma “ética da leitura”.

⁴⁶⁹ Repete-se assim o questionamento Derridiano referente à lei, a saber, que, como formula Ana Maria Contentino, “para além de um dado conceito de lei, Derrida pensa com o nome *lei* não um outro conceito alternativo ou mais sofisticado do que o conceito já existente, mas sim a necessidade de que *haja lei*” (“Horizonte dissimétrico: onde se desenha a ética radical da desconstrução”. In: *Desconstrução e ética*. Op. cit. p. 133). Vale continuar: “É nesse sentido que falamos em horizontes dissimétricos. Essa necessidade Derrida chama de *justiça*; momento de instabilidade, *condição de impossibilidade* que habita a estabilidade de toda lei e justiça existentes [ela cita então *Force de loi*]: ‘A justiça é uma experiência de impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura não fosse uma experiência da aporia não teria nenhuma chance de ser aquilo que ela é, a saber justamente apelo de justiça. (...) O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, e é justo que haja direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule com o incalculável; e as experiências aporéticas são as experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, quer dizer de momentos onde a decisão entre o justo e o injusto jamais está assegurada por uma regra. (Idem. para *Force de loi*, p. 38). A vontade de impossível que habita o poema não é uma oração parecida a esta que deseja a justiça? Resta que, se lei e ética não se confundem, a justiça como “condição de impossibilidade” da lei não é, de modo ainda mais “sintomático” (no sentido que tentamos expor) ainda, a condição da ética?

⁴⁷⁰ Vale abrir o dicionário: “Legibilidade. 1. Qualidade de legível. 2. Edit. Tip. Atributo de um texto impresso, resultante da escolha de família tipográfica, corpo, espaçamento, etc., e que afeta a velocidade de leitura” (Aurélio. Op. cit.).

⁴⁷¹ J. Hillis Miller. Op. cit.

⁴⁷² Procuramos precisar a seguir a lógica desta lógica sintomática. Desde já, contudo, digamos que este “eu” (“moi” – que já é toda uma questão em psicanálise (“je” e “moi”), e há tantas mais que não poderíamos justificar este empréstimo a não ser ou com uma incursão extremamente laboriosa e arriscada no campo psicanalítico e no irredutível de sua “prática”), poderia ser o “eu” narrativo, o “eu” como enunciado e enunciação impossível em literatura. Em todo caso, para ser mais preciso, o texto como corpo estranho configuraria, em nossa montagem, esta “clivagem”, esta garganta entre a voz narradora e a voz narrativa, sintoma do “eu” e do “jogo” entre “eu” e o corpo do “eu”. Mais adiante convocaremos mais de um “eu” como enunciado/enunciação impossível e que servem de exergo ao texto de Derrida.

uma decifração, e uma decifração da cifra sintomática *como* corpo estranho). Não havendo lugar absolutamente fora da leitura (e, portanto, do texto, por exemplo, aquele que dita “c-o-r-p-o e-s-t-r-a-n-h-o”) para determinar uma ética da leitura, esta não fica só impossível como sobremaneira necessária. É dessa impossível exterioridade que sua exigência parte. Mas esta “condição de impossibilidade” se apaga em seu rastro, como um sintoma in(dis)solúvel porque sintomático de uma dissolução absoluta⁴⁷³.

Qual o nó, o núcleo da “*ethics of reading*”? De forma talvez ainda tributária ao mote do *close-reading* (e à “proximidade” que tal orientação de leitura prega, talvez sem remarcar que é inevitável⁴⁷⁴), este corpo é inegavelmente, para JHM, no caso do professor de literatura, a “obra literária”: “*A obrigação ética primária do professor de literatura é para com a obra literária*. Se há um conflito entre isso e a obrigação do professor para com os alunos, numa direção, e para com a instituição, na outra, a obrigação para com a obra tem precedência, por uma implacável lei da leitura. (...)”⁴⁷⁵. No entanto, esta implacável lei, anônima ou por demais evidente, divide-se logo a seguir, entre o “ato de leitura” e o “apelo ou exigência” lançada pela obra: “*A seqüência toda de obrigações começa com o ato de leitura e com o apelo ou exigência que a obra faz ao leitor*”⁴⁷⁶. Lembremos apenas aqui a radical equivocidade quanto ao apelo, quanto, mais precisamente, ao sentir-se o eleito de um apelo, como no caso de M

⁴⁷³ Lê-se nas notas finais de “Freud e a cena de escritura”: “La forme *symptomatique* du retour du refoulé : la métaphore de l’écriture qui hante le discours européen, et les contradictions systématiques dans l’exclusion onto-théologique de la trace. Le refoulement de l’écriture comme de ce qui menace la présence et la maîtrise de l’absence” (In : *L’écriture et la différence*. Op. cit. p. 293); “Sans doute le discours freudien — sa syntaxe ou, si l’on veut, son travail, — ne se confond-il pas avec ces concepts nécessairement métaphysiques et traditionnels. Sans doute ne s’épuise-t-il pas dans cette appartenance. En témoignent déjà les précautions et le ‘nominalisme’ avec lesquels Freud manie ce qu’il appelle les conventions et les hypothèses conceptuelles. Et une pensée de la différence s’attache moins aux concepts qu’au discours. Mais le sens historique et théorique de ces précautions n’a jamais été réfléchi par Freud”. (Idem. p. 294) ; “La trace est l’effacement de soi, de sa propre présence, elle est constituée par la menace ou l’angoisse de sa disparition irrémédiable, de la disparition de sa disparition” (Idem).

⁴⁷⁴ Sinal disso talvez seja a recorrência do motivo “cirúrgico” nos expoentes do chamado “close-reading” (cujos poemas, vale notar, são tudo menos dóceis a uma aproximação), como T.S. Eliot e Ezra Pound. O que sobressai é que, antes da comparação e da análise que compõem este *reading*, um aparelho de leitura é necessário, formado pelo poeta-crítico-mestre-pedagogo, e sobretudo submetido a uma neutralidade que não deixa de negar a exterioridade protética de toda “esquematisação” ou “aparelho” de leitura (este já decorrente de uma leitura).

⁴⁷⁵ “A ética da leitura”. In: *A ética da leitura*. Op. cit. p. 85.

⁴⁷⁶ [Grifos nossos]. Idem.

(cuja história é narrada por F) ou do mau aluno de K, analisado por D⁴⁷⁷. Isso já é suficiente para que estremeça uma reivindicação eletiva muito clara no que diz respeito ao apelo, quer o que guia o *pro-feta*, quer o que dita ao *pro-fessor* toda a “seqüência de obrigações”. (Esta não se marca, por falta de provas, como uma tese demonstrável, mas *talvez* num relato, onde se desenhe um trajeto cuja economia *talvez* marque “o lugar de uma demonstração” – mas, justamente, de forma *econômica* e jamais sem elipse⁴⁷⁸). Mas é interessante apontar que, se é lícito questionar tanto a natureza do “apelo” como a “escolha” do texto “canônico” como corpo estranho, se é lícito suspeitar de uma quase tautologia no argumento final desta ética da leitura que não responde à questão da questão, isto é, a de *como* responder (“Essa obrigação do leitor de responder ao apelo feito pelo texto permanece o imperativo principal da ética da leitura”⁴⁷⁹), é em nome do “estranho” que JHM clama pela “boa leitura”: “Boa leitura quer dizer a leitura não canônica, isto é, uma disposição para reconhecer o inesperado, talvez mesmo o chocante ou o escandaloso...”⁴⁸⁰. Essa “dis-posição” é indesejável⁴⁸¹?

Segundo, há na “lógica” de F, ventriloquada por D (quantas leituras, traduções, deslocamentos já não atravessam este “sintoma” quando o recuperamos aqui?), esta

⁴⁷⁷ “Abraham, l’autre”. In: *Judéités*. Op. cit.

⁴⁷⁸ Em “Titre à préciser”, após colocar as suas “teses” quanto ao título, Derrida precisa: “Voilà tout à coup un déferlement de thèses que je ne vais pas démontrer. A la place de la démonstration, j’essaierai plutôt une sorte de récit. Le lieu d’une démonstration y sera peut-être marqué et le trajet plus économique” (In : *Marges*. Op. cit. p. 225). A própria *seqüência* da “seqüência de obrigações” não é ela mesma narrativa?

⁴⁷⁹ “A ética da leitura”. In: *A ética da leitura*. Op. cit. p. 88.

⁴⁸⁰ Idem. p. 86.

⁴⁸¹ A única determinação do “mau leitor” derridiano não se reencontra aqui, se este leitor é aquele que não volta atrás, que “espera a si mesmo” em vez do “inesperado”? A respeito da disposição, gostaríamos de mencionar o prefácio a *Transgressão e modernidade* de Raul Antelo: “*Transgressão e modernidade* traduz a experiência de descentramento, hesitação e excitação – de uma *disponibilidade ética transformada em discurso*”. (*Transgressão e modernidade*. Op. cit. p. 7). Talvez fosse preciso citar mais: “A linguagem anseia aqui descobrir seu próprio limite mas, ao diferir-lhe o término, expõe-se a uma constante proliferação. Exorciza o fim, porém é a própria singularidade a que define, substituída por um *dispositivo* complexo, teórico-ficcional, que transgride a operatividade do discurso crítico e a certeza das categorias positivas. Nem interno nem externo, nem sujeito nem objeto, nem próprio nem alheio, continuam valendo como *disjunções do olhar*. (...) Outorgar caráter objetivo à proximidade imediata daquilo que nos é estranho requer tempo e trabalho, anota Benjamin em seu Diário espanhol de 1932. Mas caberia ainda acrescentar a eles uma *disciplina* que impedisse a exploração mecânica de nossas percepções, conforme o mesmo Benjamin observa em outro diário, o de Svedenborg...” (Idem, p. 7-8). Nossos grifos procuram indicar o que, no chamado *close-reading*, é simultaneamente necessário e insuficientemente atento, talvez, às suas próprias práticas (pensamos, por exemplo, o abismo entre a poesia e a crítica de Eliot).

afirmação, lapidar e desafiadora, a propósito do sintoma enquanto corpo estranho: “é preciso decifrá-lo como tal [*il faut le déchiffrer comme tel*]”.

Se se admite que esta asserção não é de todo e imediatamente compreensível, será preciso decifrá-la, por sua vez, tal como um corpo estranho, e, logo, obedecer a sua injunção – sem mesmo entender todos os seus recursos e sutilezas, sem poder evitar uma improvisação, dentro da coleção de uma biblioteca prestes a se “desempacotar”, como diz B⁴⁸².

“É preciso”, para começar, anuncia uma tarefa. Demasiadamente familiar, “é preciso” tende a passar sempre incógnito, apesar de “presente e modalizado em cada discurso. (...) Não podemos, por definição, interrogá-lo diretamente, enquanto não podemos dar conta de um *dever* de fazer tal interrogação”, adverte N⁴⁸³. A interrogação deste dever requer um longo percurso, conforme demonstra o próprio texto de N. Mesmo assim, nos sentimos obrigados a lembrar desde já, segundo a própria voz de N, que “D colocava antes da ética a guarda da questão”⁴⁸⁴. Este privilégio e/ou hospitalidade à interrogação, precedência conflituosa ao extremo, não se abandona ao repouso de uma boa consciência como D asseverava em *Paixões*. Boa consciência de quem reivindica, até a última questão, a *sua* responsabilidade (que tentaremos abordar no próximo ato). Como esta guarda vela, vigia e se deixa surpreender pela literatura é uma questão cuja primeira dificuldade é a não imputabilidade à literatura da forma-questão e da forma-resposta (por exemplo, “O que é...?” / “S é p...”), ou seja, o informe

⁴⁸² A oposição entre coleção (como marca do modernismo e da sua reapropriação estatal) e a série (como forma barroca de re-pensamento da leitura) não encontra uma certa resistência no desempacotamento da biblioteca, isto é, na não-abolição do acaso na constituição da leitura e da crítica?

⁴⁸³ Jean-Luc Nancy está falando não apenas da dificuldade como da cautela (requerida pelo “requerimento” de indagar o requerimento) de interrogar a ocorrência do “é preciso” (*il faut*) no discurso de Derrida, notadamente quando é afirmada a necessidade do pensamento da escritura (“La voix libre de l’homme”). In: *L’impératif catégorique*. Op. cit. p. 119.

⁴⁸⁴ “La voix libre de l’homme”. In: *L’impératif catégorique*. Op. cit. p. 137. A voz de N é a “voz livre do homem” cujo genitivo é duplo: voz liberada *do homem*. Isso põe, de antemão, se a escritura for esta “voz sublime” que Nancy diz ser, uma ressalva por definição não finita no estatuto humano-filosofico ou inquestionavelmente humanista, digamos, da guarda desta questão. Consequentemente, na da figura heideggeriana do pastor, no posto desta guarda, ou na do “espírito” que disputa a precedência com a questão, no belíssimo *De l’esprit, Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987). A afirmação da precedência da “guarda da questão” deve fazer a prova deste livro.

de sua última irresponsabilidade⁴⁸⁵. Se disséssemos então: a literatura, este corpo estranho (“esta estranha instituição chamada literatura”), “é preciso decifrá-la como tal”! – o que entenderíamos, o que aprenderíamos? E *como* fazê-lo? Como fazê-lo para respeitar o “como tal” que se cifra no “corpo estranho”⁴⁸⁶?

Pois como o “é preciso”, a evidência do “como tal” tampouco se deixa de todo “decifrar”. Porém, embora não imediatamente legíveis, ambos parecem participar deste “não deixar-se decifrar”, comunicando secretamente, em silêncio ou telepaticamente. Comunicando talvez uma resistência ao decifrar e à evidência do “como tal”, uma vez que este remete ao “corpo estranho”. Ora, já podemos especular sem grandes riscos que “como tal” indica que é a corporalidade estranha ou o corpo estranho do sintoma que comanda o “decifrar” e, logo, o “é preciso”, o imperativo do deciframento. A partir daí, o *ethos* desse deciframento, o “elemento”, coisa e meio, como diz D⁴⁸⁷, *que* o comanda e *do qual* se comanda é estranho ao próprio decifrar e ao decifrar *próprio*. N fala justamente de um “*ethos unheimlich*”⁴⁸⁸.

Não é escabroso deduzir, por um lado, uma grande coerência entre a teoria e a prática de F, como diz C, mas, por outro lado, se exige – e que exigência! –, para que se mantenha a coerência, que nada de “próprio” permita a leitura “própria”. Ou, nos termos em questão, que o corpo estranho ao decifrar permaneça estranho ou “enquanto tal”. Nada de próprio ou “propriamente”, o mais (im)propriamente (im)possível, “nada”. Nada menos do que tal incumbência recai sobre a operação da gráfica do sintoma, sobre a “ética psicanalítica” (que

⁴⁸⁵ Num dos “Envios”: “Si nos lettres sont bouleversantes, en revanche, c’est peut-être parce que nous sommes plusieurs sur la ligne, une foule, ici même, au moins un consortium d’expéditeurs et de destinataires, *une vraie société anonyme à responsabilité limitée, toute la littérature* (...)” [grifo nosso] (“Envios”. In: *La carte postale*. op. cit. p. 116). Evidentemente, tudo depende de como se lê este “limitada”, mas a “sociedade anônima” já desloca a responsabilidade para além do campo de uma limitação identitária, posicional etc.

⁴⁸⁶ Vale frisar: a remissão ao “corpo estranho (*Fremdkörper*)” em Freud já aparece em “Télépathie”, uma série de outros “Envios”, que, diz Derrida ou o narrador em nota, ele teria perdido, outros diriam resistido em achar. Trata-se da relação (tortuosa) de Freud com a telepatia e, afinal, para resumir, de um assunto que permanecerá para este algo desconcertante, de “perder a cabeça. Trata-se de fato de continuar a caminhar com a cabeça debaixo do braço (‘só o primeiro passo custa’, etc.) ou, o que dá no mesmo, de admitir um corpo estranho na cabeça, no eu (*moi*) da psicanálise. Eu, a psicanálise, tenho um corpo estranho na cabeça (...)” (In: *Psyché, inventions de l’autre*. Op. cit. p. 268, cf também p. 266, 270). O cucúbitogerânio de Haroldo entraria na cabeça (“LE DON...”) como um corpo estranho (“Mallarmé”).

⁴⁸⁷ Do grama ou do grafema em *De la grammatologie*. Op. cit. p. 20.

⁴⁸⁸ “La voix libre de l’homme”. In: *L’impératif catégorique*. Op. cit. p. 136.

D diz não “*existir*” pelas razões mencionadas supra e de acordo com a gráfica do sintoma), e, na generalização que propomos, sempre que algo se dá a ler.

Voltando à indagação reservada, a saber se se trata exclusivamente da “prática psicanalítica”, se podemos “incorporar” a “lógica” do sintoma⁴⁸⁹ ao nosso discurso e no

⁴⁸⁹ Ou “gráfica”, como dissemos, do sintoma. Não questionaremos simplesmente se se trata de uma “lógica” para afirmar uma “gráfica”, a qual segue o pensamento do rastro e através de cuja “restanálise” já se podia prever o desenlace: “nada”. Estaremos afirmando, junto com Certeau, talvez Freud e Derrida, um niilismo ético? Vale lembrar um outro e famoso ensaio de Hillis Miller da *Ética da leitura*. O trocadilho guest/host=ghost é dobrado em todo o ensaio da lógica do parasita, o que Derrida chamou alhures de a “alógica parasitária”, aliás interferindo em cada um de seus textos (“La ‘déconstruction’ est toujours attentive à cette indestructible logique du parasitage. En tant que discours, la déconstruction est toujours un discours sur le parasite, un dispositif lui-même parasitaire au sujet du parasite, un discours ‘sur-parasite’”, *Points de suspension*, p. 247-8). É interessante notar, inclusive, a vizinhança do “parasitismo” – não apenas o do “dispositivo” (que traz à tona, embora talvez impensado, o “aparelho” de leitura do *close-reading* e a questão da indesconstrutibilidade da “disposição” e da disponibilidade) como aquele com o qual se “julga” (“a torto ou a direito”) ou acusa ou descarta a disposição desconstrutiva – com a da responsabilidade e da guarda da questão. Em “Mochloss ou le conflit des facultés”, lê-se: “Vous vous êtes tout le temps demandé, j’en suis sûr, d’où je parlais, comme on dit maintenant, de quel côté j’étais dans tous ces conflits, (1.) à droite ou (2.) à gauche de la limite ou, (3.) plus vraisemblablement, pensent certains (à tort ou à raison), un inlassable parasite agité d’un mouvement aléatoire qui passe et repasse la limite sans qu’on sache jamais si c’est pour jouer les médiateurs, en vue d’un traité de paix perpétuelle ou pour rallumer les conflits et les guerres dans une Université qui fut dès sa naissance en mal d’apocalypse et d’eschatologie. Ces trois hypothèses, dont je vous laisse la responsabilité, en appellent toutes au système de limites proposé par *Le Conflit des Facultés* et se laissent encore contraindre par lui”. E Derrida responde: “Ma responsabilité ici, quelles qu’en soient les conséquences, aura été de poser la question du droit du droit: quelle est la légitimité de ce système juridico-rationnel et politico-juridique de l’Université, etc.? La question du droit du droit, du fondement ou de la fondation du droit n’est pas une question juridique. Et la réponse ne peut y être ni simplement légale ni simplement illégale, ni simplement théorique ou constative ni simplement pratique ou performative...” In: *Du droit à la philosophie*. Op. cit. p. 434). Talvez *dis-positivo* (+) em vez de *niilista* (em entrevista a Jean-Luc Nancy, Derrida diz da desconstrução que ela não é “ni négative, ni nihiliste, pas même d’un nihilisme pieux, comme j’ai entendu dire. Un concept (c’est-à-dire aussi une expérience) de la responsabilité est à ce prix. Nous n’avons pas fini de le payer. Je parle d’une responsabilité qui ne soit pas sourde aux injonctions de la pensée. Comme tu l’as dit un jour, il y a du devoir dans la déconstruction. Cela doit être ainsi, s’il y en a, du devoir, s’il doit y en avoir. Le sujet, s’il doit y en avoir, vient *après*” (“Il faut bien manger ou le calcul du sujet”. In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 287. Não raro, aliás, a acusação de niilismo é acompanhada pela afirmação do “sujeito”), o parasita seria o “ghost” da ética. Lacan o notava: a psicanálise se nutre (Hillis Miller lembra que a etimologia de “parasita” é o que está “ao lado”, *para*, do grão, do trigo, do alimento, *sitos*) dos parasitas descartados pela ética aristotélica. O que se esboça na hospitalidade radical de Derrida é justamente que o parasita é o *ghost*, isto é, o motivo mesmo da pureza, da incondicionalidade – digamos ética – de tal hospitalidade (chama-se o organismo que faz viver o parasita o “hospedeiro”. É interessante conferir a definição do dicionário de parasita como micro-organismo, no que diz respeito a uma definição de desconstrução: “Os parasitas são um grupo de micro-organismos que vivem na superfície ou no interior de um outro organismo vivo. Eles penetram no organismo por *todas as vias de entrada possíveis* (inalação, ingestão, injeção ou mordida [*piqûre*]) e satisfazem suas necessidades nutricionais nutrindo-se do sangue o dos *tecidos* do hóspede, processo frequentemente causador de *lesões*. Divide-se os parasitas em dois grupos: os parasitas facultativos e os parasitas obrigatórios. Os parasitas facultativos vivem sobre um hóspede [*hôte*] mas são capazes de viver de modo autônomo, enquanto que os obrigatórios dependem inteiramente de seu *hóspede* para *sobreviver*” [Trad e grifos. Nossos] (*MédiaDico*. L’aventure Multimédia, 2006). Na entrevista acima, inclusive, Derrida fala da nutrição, e coloca “*il faut bien manger*”, expressão com dois sentidos que nos interessa a mais de um título: é, de fato, preciso comer, não tem como escapar, todos somos parasitas; é preciso comer *bem*, já que é preciso comer, já que somos parasitas, só resta comer bem. Em *Foi et savoir*, Derrida dirá, seguindo a mesma estrutura, depois de interrogado sobre a “Religião” e depois de pôr em questão a possibilidade de falar *do* religioso, como “coisa *una e identificável*”: “Et pourtant, se dit-on, **il faut bien répondre**”, p. 56). Assim o “dispositivo parasitário” da “desconstrução” co-responderia ao imperativo do “como tal” do corpo estranho (o corpo que lê o corpo estranho devendo permanecer estranho, *dis-positivo*). Mas a razão pela qual

campo que o legitima (se for legitimado), falando em “leitura”, “deciframento” e “interpretação”. Notemos em margem, e no espaço de ficção que nos é reservado, que um psicanalista provavelmente dissesse que não. E com toda razão, pois – talvez – se trate da ética da psicanálise, é ela mesma que está em jogo: o “deciframento” do corpo estranho “como tal”. Em outros termos, tratar-se-ia de não se tratar, na “análise”, de uma “leitura” da mesma forma que “em literatura”, por exemplo (de novo, através do termo “leitura”, já incorporamos demais o “corpo estranho” na língua da “literatura”, por sua vez generalizada). Porque estariam em jogo, provavelmente, outras coisas, a vida de um paciente, a dor humana, um modo de resposta e uma solicitação absolutamente singulares em relação ao que se poderia imputar ao “texto” em sentido estrito⁴⁹⁰, mas também – talvez – algo muito diferente (embora não de ponta a ponta estranho, como diria D) de todas as figuras de uma ética da leitura “literária”.

Ora, o estranhamento de D, em *Le facteur de la vérité*, com relação à leitura que faz F (e L) do texto “literário” coloca um problema suplementar: o da literatura como suplemento. D começa com o “exemplo” do texto de Andersen, *A roupa nova do imperador*, usado como auxiliar de interpretação de um sonho por F. Mas a “textualidade” deste “pré-texto” é “esquecida”, como acontece em outros casos (Édipo, Hamlet...). A sua “letra” não é simplesmente esquecida mas “*dérobée*”, roubada⁴⁹¹. Como “pré-texto”, talvez “pré-analítico”. (Lembramos que se trata da famosa e disputada cena da “Carta roubada” de P). Um roubo

queríamos lembrar do ensaio de Miller é que, ao evocar *The triumph of life*, ele mostra que “nem uma leitura ‘óbvia’ nem a leitura ‘desconstrutiva’ é ‘unívoca’. Cada uma contém, necessariamente, o seu inimigo dentro de si mesma”. Na escolha entre uma leitura “metafísica” e outra “niilista” do poema, não há uma escolha sem resíduo, sem parasita, o niilismo ele mesmo é um parasita, “uma presença estranha inalienável dentro da metafísica ocidental, tanto nos poemas como na crítica dos poemas” (“O crítico como hospedeiro”. In: *A ética da leitura*. Op. cit. p. 21). “O niilismo está parado à porta: de onde vem este que é o mais sinistro (*unheimliche*) de todos os hóspedes?”, traduz Miller de *A vontade de potência* de Nietzsche (p. 21). Por um lado, “niilismo” seria o rótulo recorrentemente dado à desconstrução. Por outro, talvez o mesmo, não é o nome que “o niilismo tem ‘em si mesmo’”, “mas o que lhe foi dado pela metafísica” (p. 23), espécie de figura apotropaica e, portanto, sobremaneira sintomática.

⁴⁹⁰ Certeau vai dizer, justamente, que esta “resposta” é ou deve ser “nada”. Mas não seria qualquer nada, se se pode dizer, em todo caso, algo de que não temos condições de falar.

⁴⁹¹ O primeiro capítulo do texto de Derrida se chama “*Le prétexte dérobé*”, “O pretexto roubado”. Repare-se que o “dé-” de “*dérobé*” não é sem lembrar o “de” de “denegação”, e esta palavra evoca ainda, na língua francesa, em sua forma adjetiva, o “secreto”.

estranho, uma “incorporação” estranha. (É, aliás, o questionamento da possibilidade da “incorporação” no luto segundo F que comandará, precisamente, o que chamaremos da “ética paradoxal” do luto para D: a da incorporação não incorporante do “outro”, devendo este permanecer estranho na/à familiaridade da incorporação⁴⁹². A exigência por excelência do luto guarda então este traço – sintomático). Abreviando esta densa e complexa cenografia de leitura, digamos que se para D há uma “quadro”, uma “envergadura (*carrure*) enérgica” em que todo texto se insere chamado escritura, então não apenas o modo como se lê o texto pré-textual (roubado) determina, de muitas maneiras, o “próprio” texto ou o texto “próprio”, mas também como saber, com todo rigor, a que ponto e como o “texto roubado”, o “corpo estranho”, não determina, por sua vez, a sua própria leitura, desde ele além dele?

Exigência abismal do “como tal” ao mesmo tempo em que os determinantes de sua leitura vacilam. Como manter o estranho sem submetê-lo, na inscrição do deciframento, à familiaridade necessária para reconhecer, de partida, a corporalidade do corpo estranho? Uma vez que responde à injunção do “corpo estranho”, o sintoma não pode mais ser “sintoma”, pedindo que se invente algo outro que não uma nosografia.

A abertura destas questões não parece, portanto, limitar-se a ponto de não oferecer algum recurso para a “leitura literária”⁴⁹³ – se alguma vez houve a unicidade desta e se o que está em jogo nela não for uma leitura simplesmente “fabular”, inconseqüente. Muito pelo contrário, uma generalização de suas formas e injunções, do seu rigor é, cremos, indício de que uma ética, qualquer que seja o “domínio” a ela atribuído, deve, como diz D, explicar-se com a psicanálise e a “lógica” sintomática do corpo estranho. Sobretudo quando, mas isso não

⁴⁹² Cf. *Memorias para Paul de Man*. Trad. Carlos Gardini. Barcelona: Gedisa, 1998.

⁴⁹³ Diz Frédérique Toudoire-Surlapierre da “leitura literária” de Derrida : “Sa ‘lecture littéraire’ – qui n’est pas un pléonisme mais une expression blanchotienne – donne *libre cours* à sa prédisposition pour la littérature, de déployer son goût stylistique pour la narration, de *laisser aller* son écriture, d’en faire un espace de vacance (disponibilité) précisément parce qu’il lui est *inconnu*, c’est-à-dire auquel *il lui semble* qu’il n’a pas, vis-à-vis de sa discipline tout du moins, de compte à rendre” (“Derrida, Blanchot, ‘Peut-être l’extase’”, em “Les philosophes lecteurs”, *Fabula LHT (Littérature, histoire, théorie)*, n°1, février 2006, URL : <http://www.fabula.org/lht/1/Toudoire-Surlapierre.html>).

é nada novo desde D e desde F, a lógica não consegue assimilar o corpo estranho sem deixar algum sintoma, e que os sintomas se lêem, sintomaticamente, em seu “corpo de lógica”.

Se se aceita, por outro lado, em psicanálise, em filosofia ou qualquer área que suponha leitura, um tributo inevitável a pagar à “literatura”, talvez caiba ainda submeter tal tributo ao questionamento psicanalítico. Pois não seria de se espantar que um tributo buscasse ainda enterrar o corpo (do) estranho. Caberá sempre perguntar, não se sabe mais se psicanalítica, filosófica ou literariamente, onde, afinal, se situa o corpo estranho, qual dos corpos é o corpo estranho de qual. Se ainda for uma corporalidade reconhecível “como tal”⁴⁹⁴: no avesso de um tributo, a proclamação do fim, da morte de um autor, de uma teoria, procura enterrar não o corpo que se enterra mas o que não se enterra, o espectral⁴⁹⁵. Pode-se inclusive acolher um espírito antes rejeitado para evitar os espectros, a pluralidade do espectro⁴⁹⁶ de que o espírito seria apenas um possível (mas não qualquer um).

No *Crepúsculo dos ídolos*, refletindo sobre a moral, N vê nesta uma “falsa interpretação de certos fenômenos”, “um grau da ignorância em que a noção da realidade, a distinção entre o real e o imaginário não existem ainda”, e acaba denominando-a de “sintomatologia”. A moral é uma retórica, um *logos* sintomático. O juízo moral (assim como o religioso) seria uma espécie de moeda falsa, mas no avesso da interpretação desta pelo narrador naturalista/moralista de *A moeda falsa*. É como moeda falsa que o juízo moral tem valor: ao designar outra coisa que não o decretado ou prescrito por ela. Parece claro, contudo, que isso só acontece segundo um privilégio, uma pré-ferência: nos termos em questão, para “quem sabe”, quem tem a “noção da realidade” ou quem tem a capacidade de “distinguir entre real e imaginário”. Neste sentido, a “besteira” do ignorante segundo N é contrária à do

⁴⁹⁴ O corpo estranho não seria, “como tal”, estranho ao corpo, ao corpo como propriedade? Michel Meyer não hesita em afirmar que o corpo é a “primeira alteridade”, o que determina de antemão que todo corpo que se dá a ler pode e deve dar lugar a uma “pragmática da alteridade” (*Historicité et questionnement*). Procuraremos retomar esta questão dentro da leitura que Jean Bessière propõe da relação da literatura com a filosofia moral, e, em determinada altura, com a “adestinação” de Derrida.

⁴⁹⁵ Vamos mencionar a seguir o que D chama de “máquina espectral”.

⁴⁹⁶ Como mostra a análise de *De l'esprit. Heidegger et la question*. Op. cit.

narrador de B, isto é, do ponto de vista natural-moralista: é uma ignorância que impossibilita a compreensão e o auto-conhecimento em vez de ignorar o que já sabe e não poderia não saber (... que não se deve dar calculando, nem se “deve” dar...).

A moral é somente uma interpretação de certos fenômenos, mas uma falsa interpretação. O juízo moral pertence, bem como o juízo religioso, a um grau da ignorância em que a noção da realidade, a distinção entre o real e o imaginário não existem ainda, de modo que em semelhante grau a palavra “verdade” só serve para designar coisas que hoje chamamos “imaginação”. Aí está porque o juízo moral nunca deve ser tomado ao pé da letra: como tal sempre seria somente um contra-senso. Mas como *semiótica* possui um valor inapreciável: revela, pelo menos para aquele que sabe, as realidades mais preciosas sobre as culturas e os gênios interiores que não *sabiam* o suficiente para se “compreenderem” a si mesmos. A moral é apenas uma linguagem de sinais, uma sintomatologia: é preciso saber de antemão *de que* se trata para se poder tirar proveito dela.⁴⁹⁷

Primeiro, enfatizemos: o sentido ou o valor desta “linguagem de sinais”, desta “semiótica”, está sempre em outra parte que não “ao pé da letra”, está lá onde ela aponta: as “realidades *culturais*” (as mais “preciosas”), digamos, e os “gênios interiores”. Mas o deciframento destas setas sutis que são as letras requer um *saber* prévio (N insiste), e *maior* do que o daqueles que não “*sabiam* o suficiente” para uma auto-compreensão. A tentação imediata é, seguindo o fio da im-possível gráfica do sintoma que leva a “nada”, questionar: como “tirar proveito” de algo que se sabe de antemão? Ou: saber-se-á em absoluto algo que já não se soubesse, se um mínimo de hábito de reconhecimento do que se encontra no final das setas não está já à espera, quiçá esperando a si mesmo?⁴⁹⁸

Sem dúvida, conforme frisamos com JHM, é difícil imaginar um ponto de exterioridade à leitura desde o qual se poderia ler, simplesmente ler, “revelando” a “verdade”, esta que é ainda da ordem, segundo N, da “imaginação”. (Dizendo “ler”, diz-se também: expressar a verdade moral do “fenômeno” interpretado). Não é de se descartar⁴⁹⁹ de antemão

⁴⁹⁷ *Crepúsculo dos ídolos. Ou como filosofar a marteladas*. Trad. Carlos Antonio Braga. São Paulo: Escala, s/ d. p. 53.

⁴⁹⁸ Não seria preciso uma ausência de pré-conceito (“nada”) a fim de não ceder, em algum momento, a uma “falsa interpretação” e a um anseio moral? Se for uma “sintomatologia”, tal linguagem não é uma corporalidade cuja estranheza está fora de si?

⁴⁹⁹ A “precedência da questão” talvez não signifique que esta deva interromper sistematicamente a “leitura”, se ainda podemos dizê-lo assim, deixando de “tirar proveito” justamente, de um questionamento para além da

que uma dimensão histórica, da verdade como processo histórico redobre o que se poderia tomar como pré-conceito de uma consciência presente a si, soberana, já capaz das distinções (imaginário/real), a interpretar a moral, desde um deciframento como “interpretação” não-“falsa”. Ao *traduzir* (N não o diz assim aqui, mas arrisquemos) a “interpretação falsa” em “moeda verdadeira”, a genealogia *Nchiana* não se fia tanto a uma oposição moeda falsa/moeda verdadeira, a qual, por sua vez, remeteria a uma oposição natureza/cultura em que um dos pólos (o da natureza) fosse o sentido primeiro (de presença), como sempre foi na história da cultura ocidental⁵⁰⁰. O “tesouro” (“as mais preciosas”, “valor inapreciável”...) escondido nas moedas falsas da moral só é possível a partir de uma conversão monetária (não afirma ele a “tresvaloração de todos os valores”?), mas esta é, ao mesmo tempo, um processo de tradução, que é, por sua vez, uma relação de forças⁵⁰¹.

questão – por exemplo desta que pode estar dando a entender que pressupõe de fato a possibilidade de um “saber absoluto” em nome do qual interrogar o procedimento, a *dé-marche* de N, como diria C (que marcou no termo uma des-crença, des-crença des-constitutiva e afirmativa).

⁵⁰⁰ Para dizê-lo melhor com Evando Nascimento, em sua análise da desconstrução derridiana do “mimetologismo literário” (especialmente na *Disseminação*) e da “representação” segundo os dois conceitos de verdade (*homoiosis* e *alethéia*) lidos a partir de Heidegger (“Sobre a essência da verdade”): “A essência da verdade nesse primeiro conceito se encontra determinada pela possibilidade de manifestação desse ‘o que é’, da essência do ente em sua autenticidade que só a liberdade própria ao *Dasein* do homem pode dar conta. Esse mesmo raciocínio, se assim se pode dizer do tipo de demonstração característico de Heidegger, é utilizado para explicar o fator de revelação que outro não é senão o de exposição da *physis* enquanto totalidade dos entes-presentes, da *presença* enquanto súmula da essência de todas as coisas ditas naturais ou reais. A história da cultura ocidental começaria no ponto em que a natureza, e o mundo, pode ser exposta em seu sentido de presença. E esse conceito de história constitui o fundamento de toda a filosofia, o diálogo platônico como seu marco primeiro. Vale dizer que o conceito ocidental de história é tributário da epocalidade da metafísica enquanto investigação da essência da *phýsis*. A verdade da história é a história da verdade enquanto desvelamento de uma presença original oculta no esquecimento, correspondendo ao conceito metafísico da História” (*Derrida e a literatura*. Op. cit. p. 65).

⁵⁰¹ Para Nietzsche, como podemos ver nos fragmentos de *A ciência acessível* e de *Além do bem e do mal* (reunidos em *Clássicos da teoria da Tradução*. v.1. Werner Heidermann, org. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2001. Antologia Bilingüe, alemão-português), a tradução seria ou corre o risco de ser, antes de mais nada, uma maneira de dominação, de conquista do outro, de afirmação do poder, assim como atesta o “apoderamento” violento dos textos gregos pelos romanos. Estes chegaram a apagar o nome do autor original do texto e colocar o próprio nome: a primeira e, talvez, a maior violência na tradução. Se “pode-se avaliar o senso histórico de uma época pelo modo como nela são realizadas as traduções e pelo modo como se incorporam o passado e os livros” (p. 181), a tradução é, então, novamente, não apenas linguística, mas relação com o outro, entre culturas, etc. A “boa” tradução, aquela que respeita a singularidade absoluta de um autor ou do espírito de uma época é coisa rara, reservada a alguns autores excepcionais. A *tradução*, o que se chama tradução, é incomum. A imagem da “borboleta” vem corroborar isso. O mais difícil de se atingir é, segundo a bela expressão, o “tempo do estilo”, que redobra o temporal nos modos do discurso (veremos um pouco mais tarde como Derrida aborda a questão do estilo em Nietzsche). Mas Nietzsche, ao contrário de Hölderlin, abomina a “pátria”, nem que seja como “exílio” (a determinação insólita que lhe dá Hölderlin, p. 157) e, portanto, não poderia associar nenhuma novidade ou renovação a um valor que para ele seria ainda “gregário”, ou seja, já desapossado de tudo aquilo que a tradução “rara” deve reproduzir. Diferentemente de Hölderlin, que precisa

EN coloca de forma lapidar:

Aprendemos com o Nietzsche de *Além do bem e do mal*, dentre diversos outros textos, que o valor é a resultante de um campo de forças em permanente interação. Não existe o “valor em si”, mas a tensão vetorial que submete todos os outros elementos de forma mais ou menos provisória, mais ou menos permanente. Nietzsche designa como *vontade* a força que resulta do embate “pulsional”: “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou!”. Toda a genealogia nietzscheana investe na pesquisa das origens, sempre múltiplas, desse valor, os desvios, as soluções de compromisso e finalmente um certo triunfo histórico desse *querer* que nada tem de um voluntarismo psicológico, pois se trata de um jogo (histórico), ultrapassando qualquer soberania da consciência. É a vontade que *quer no sujeito*, que nele imprime um certo poder, e não o contrário.⁵⁰²

Em outras palavras, o “saber” que precede a interpretação *da* moral tange, antes de mais nada, a “realidades *culturais*”. É certo que, ao se referir à moral enquanto “interpretação *falsa*” gera-se uma dúvida quanto à possibilidade de uma reivindicação da verdade antes negada ou rebaixada. Mas talvez, justamente, não se trate tanto de contrapor uma interpretação falsa a uma mais adequada ao “fenômeno” em questão no juízo moral, quanto partir da premissa de que, como argumenta F, “não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo tudo já é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos”⁵⁰³.

“renovar” os gregos. De certa forma, esta raridade nietzscheana “a traduzir” não se encontra “fora dos gregos”. Assim Nietzsche pode invocar Aristófanes, e, logo, o dionisíaco em meio ao apolíneo – mas *nos* gregos. Ele estaria então próximo de Holderlin, em certo sentido – o da estranheza, da singularidade – mas já duvidando que o velho precise ser “revitalizado”, digamos, como se estivesse morto, como os romanos fizeram com os gregos. A tradução em sentido holderliniano certamente não é simples, mas a complicação que Nietzsche acrescenta obriga a pensar o “outro outro”, mesmo e sobretudo no que diz respeito à tradução.

⁵⁰² Derrida e a literatura. Op. cit. p. 62. Vamos seguir mais de perto algumas das afirmações de Nietzsche a que se referem em parte esta citação, notadamente no que diz respeito a uma certa história da responsabilidade na *Genealogia da moral*. Mas é bom remarcar, antes de se fixar no “poder de decidir”, na proclamação da posse de um “metro” para a verdade (“Mas o que se recebe nas mãos nada mais tem de questionável, são decisões. Eu sou o primeiro a ter em mãos o metro para ‘verdade’, o primeiro a *poder* decidir. Como se em mim houvesse brotado uma *segunda consciência*...” (*Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1995. p. 99), aliás Nietzsche diz bem metro *para* “verdade” entre aspas), no “jogo histórico” da “longvidência” e da “altura” que prefere a “abissalidade” à “profundidade”: “Ainda ninguém sentiu a moral *cristã* como *abaixo* de si: isso requeria uma altura, uma longvidência, uma até então inaudita profundidade ou ‘abissalidade’ psicológica” (Idem. p. 114). Trecho de *Ecce homo* chamado “Porque sou um destino”: é menos o cumprimento (messiânico) de um destino traçado do que a possibilidade de “vidência” enquanto efeito histórico, ou melhor, enquanto diferença.

⁵⁰³ *Um diálogo sobre os prazeres do sexo; Nietzsche Freud e Marx; Teatrum Philosophicum*. Op. cit. p. 57. Estamos próximos de *A voz e o fenômeno* em mais de um sentido: a exclusão do “índice” em favor da expressão, é claro, no que diz respeito à sintomatologia desta “linguagem de sinais”; a precedência da interpretação também (Derrida retoma um trecho de Husserl que havia colocado em epígrafe): “Sem dúvida, tudo começou assim: ‘Um nome pronunciado perante nós nos fez pensar na galeria de Dresden... Nos erramos através das salas... Um

Pratiquemos alguns cortes na última frase de N do aforismo citado acima:

“A moral (...) é preciso (...) tirar proveito dela”.

Sem negar uma violência de nossa parte, vale frisar: a frase, todo o aforismo, chama, em sua *chute*, afinal, um parasitismo (“tirar proveito”), a cada vez que algo se apresenta como verdade, em outros termos, a cada vez que *algo se apresenta*, e que, além disso (mas não há, precisamente, uma cumplicidade entre um e outro?), um discurso se toma ou quer ser tomado “ao pé da letra”, isto é, sem sintomato-logia. B sublinhava (citado no primeiro ato) que a “forma” era algo como um “mecanismo parasitário da função intelectual”: eis que a própria função intelectual se torna aqui um mecanismo parasitário em N, e não é outra a “estratégia” da “desconstrução”, o seu “dispositivo”, conforme mencionamos acima. (É claro que “estratégia” parece um termo muito insuficiente, apesar de inevitável). “Alógica” (“*l’alogique*”) do parasita: expressão que mantém uma certa lógica – “a lógica” – (da qual é parasita), mas que afirma uma parasitagem essencial, e uma espectralidade da/na marca (o espectro não é uma espécie bem especial de parasita?). Parasitagem a-lógica, de que a moral seria um sintoma. Mas um sintoma inscrito como estranheza no corpo de sua “letra”, de sua forma que, o dizia B, parasita a função intelectual, o que significa, também, o “juízo moral”.

P.R.1: Que espécie de ética reivindicaria o parasita?

P.R.2: Resta saber aonde levaria uma inversão generalizada do argumento *Nchiano*: e se toda “linguagem de sinais”, se toda semiótica, toda sintomatologia, mas também toda retórica e enfim toda escritura, por outro lado, for o sintoma de uma moral escondida na sombra de um “é preciso”?

E a “literatura”? O que acontece quando a literatura coleciona “juízos morais” como moedas falsas, que uma interrupção abismal separa narrador e autor? que aquele que escreveu

quadro de Téniers... representa uma galeria de quadros... Os quadros desta galeria representam por sua vez quadros, que do seu lado mostrariam inscrições que se poderia decifrar, etc.’ / Sem dúvida, nada precedeu esta situação. Nada, seguramente, a suspenderá” (*La voix et le phénomène*. 3. ed. Paris : PUF, 2005. p. 117).

uma história em que o narrador que relata a história extraordinária de um sujeito que faz telepatias e outros mesmerismos reporta a fala de um morto que diz “eu estou morto”, está morto?

“A mimese literária configura, assim, bem mais do que o sintoma de uma produção do e no mundo”⁵⁰⁴.

Na *Gaia ciência*, outro aforismo revela o que revelam as leis penais. Novamente, é preciso notar (é preciso?): é antes a estranheza do/no fenômeno que se sintomatologiza, que se “dá” a ler: “*O que revelam as leis*. É um grave erro estudar as leis penais de um povo como se fossem expressão de seu caráter; as leis não revelam o que um povo é, mas o que lhe parece estranho, estrangeiro, singular, extraordinário. As leis se referem às exceções à moralidade dos costumes; e as penas mais duras atingem o que está conforme aos costumes do povo vizinho.”⁵⁰⁵ As leis penais se tornam “histórias extraordinárias” e prefiguram uma história da “hostipitalidade”, para dizê-lo em uma só palavra, na sua propriedade intencional⁵⁰⁶.

As leis *penais* são sintomas extremos da moral. (Mais à frente evocaremos a relação da punição como “convite à crueldade” na *Genealogia da moral* de N). Elas revelam sempre uma exclusão, sempre o outro, na familiaridade da vizinhança. Não parece descabido aproximar aqui (aqui sem vizinhança), também num jogo de forças, a ambivalência *unheimlich* da repressão que, de acordo com os consagrados textos de F, ao mesmo tempo

⁵⁰⁴ Nascimento, Evando. *Derrida e a literatura*. Op. cit. p.71.

⁵⁰⁵ Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001. p. 86.

⁵⁰⁶ Ao lado da epígrafe de Husserl dentro da galeria “de” Téniers, outra do mesmo Husserl abre *A voz e o fenômeno*: “Quando lemos esta palavra ‘eu’ sem saber quem o escreveu, temos uma palavra, senão desprovida de significações, ao menos estranha à significação normal”. A terceira epígrafe traz a famosa frase impossível do conto de Poe “O estranho caso do Senhor Valdemar” (*Assassinatos na rua Morgue e outras histórias*. Trad. William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2002) – o morto que diz que “agora – agora, eu estou morto” – cuja louca (e mais normal do mundo) sintaxe e potência Roland Barthes equiparou à possibilidade mesma da literatura (Cf. “Analyse textuelle d’un conte d’Edgar Allan Poe”. In: *Œuvres complètes. Vol. II*. Op. cit.). Lembremos agora a vontade do dom de um *nome imortal* a Sils-Maria que a gratidão de Nietzsche queria ainda dar ao lugar que o recebeu.

adoece o homem, aumenta suas neuroses e o mal-estar na civilização, e – volta, giro, descaminho – são, F o confessa quase que a contragosto, in-dis-pensáveis⁵⁰⁷.

É preciso lê-las, então, como corpo estranho, isto é, como se “nada” de essencial sustentasse sua autoridade, a não ser a violência de uma resistência cuja economia chama o outro (de) vizinho para melhor economizá-lo; como se a estranheza a ser mantida no corpo que se “dá a ler” fosse a constatação inapresentável de uma inerradicável alteridade.

Talvez, este “é preciso” jamais seja “justificável”. Nem *deva* sê-lo. Injustificável, a “justiça” – diferentemente da justificação – que “deve” (dever e dúvida) decidir um tal “é preciso”, mesmo e sobretudo quando se diz “parasitário”, não seria, assim, analisável, desconstrutível. Pergunta “Ddiana”: a justiça que precisasse se justificar seria ainda digna deste nome⁵⁰⁸? Seria *justa*? Em contrapartida (será possível evitar os “descaminhos” e outras *démarches* de F?), a não-justificação absoluta, isto é, a irresponsabilidade responsável, que “responde por *si*”, não é senão a possibilidade da autonomia da violência, da auto-nomia absoluta como violência.

No intervalo entre justiça e justificação, seguindo um duplo gesto interruptivo (genealógico porém anti-*arqueológico*) e, portanto, com mais de uma resistência, indecível (porque não há, “de antemão”, um “bom” termo entre dois a escolher e tampouco o “nome” em nome do qual se escolhe – inclusive e sobremaneira o de “justiça” – garantindo a justiça), a necessidade de analisar ou de desconstruir resta precisa e errante.

Este “é preciso” comanda sempre uma “poética”.

507 Cf. “O Mal Estar na Civilização” (Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud. (Vol. 21). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996), “Psicologia de grupo e análise do ego” (In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago, 1976), “Além do princípio do prazer” (In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago, 1976), entre outros.

⁵⁰⁸ Derrida notava (citado acima) que a “dignidade” kantiana não responde a um conceito, marcando um transcendental.

R, seguindo C de muito perto⁵⁰⁹, bem como N, F, (D?), “chama” (nomeia, institui e apela para) uma “poética”, como já mencionamos, uma “poética do saber”:

Poética enfim se opõe a retórica. Esta é a arte do discurso que deve produzir tal efeito específico sobre tal tipo de ser falante em tal circunstância determinada. Chamo poética, inversamente, um discurso sem posição de legitimidade e sem destinatário específico, que supõe que não há somente um efeito a produzir, mas que implica uma relação com uma verdade e com uma verdade que não tenha língua própria. Tento pensar isso: a história, por ter um estatuto de verdade, deve passar por uma poética. E como esta não é constituída, o discurso histórico deve se dar sua própria poética.⁵¹⁰

O motivo de um apelo a uma poética aqui não pode ser outro que uma “necessidade de História”, uma “necessidade histórica” (que haja história): contar a história da escrita da história como escrita.

Esta “poética” não é exclusiva da “história”, nem poderia simplesmente excluí-la⁵¹¹. Por isso mesmo, “poética”, longe de ser unívoca, não se “opõe” a “retórica”: seu nome evoca, assim como o poema segundo C e o de literatura para D, “um discurso sem posição de legitimidade [C, D] e sem destinatário específico [D, mas também C, se levamos em conta a sua “atopia” enquanto “analista” de F]”, mas é também um “fazer” que, por razões essenciais, não pode abandonar toda “retórica”. A menos que se entenda, “compreensão habitual”, que a figura retórica seja puro (leia-se: impuro) instrumento de manipulação, cujo sentido é “derivado e ornamental”⁵¹². “A verdade não tem língua *própria*”, diz R: está sem dúvida

⁵⁰⁹ Segundo Rancière, Certeau teria dito “tudo o que havia a dizer de interessante” sobre a “instituição histórica”. E talvez sobre a história das instituições. Jacques Rancière: “La question de l’institution historique ne m’intéresse pas vraiment. Elle instaure un court-circuit entre la question du sujet et un discours sociologique, un discours du pouvoir sur lequel Michel de Certeau a dit tout ce qu’il y avait d’intéressant à dire. Je n’ai pas cherché à penser la position d’un savoir dans le champ des savoirs, qu’il soit épistémique ou politique. Pour moi la question politique du savoir historique passe par l’analyse d’un rapport spécifique : le rapport entre la parole que traite l’histoire et les mots dans lesquels elle s’écrit. L’écriture de l’histoire est une interprétation en acte du corps parlant qui fait l’histoire, de la manière dont il parle et dont il ‘fait’. Ce qui m’intéresse, c’est le rapport entre cette saisie de l’être parlant et la question des frontières entre les modes du discours : que dit-on quand on dit que tel discours relève de la science et non de la littérature, ou le contraire?” (Rancière, Jacques. *Poétique du savoir*. Op. cit.). A última pergunta poderia se aplicar à distinção entre “analítico” e “poético” segundo Certeau. Mas talvez, afinal de contas, a ler a citação acima, a questão da análise da “instituição histórica” não era em Certeau puramente institucional e tratava de desmistificar os “efeitos de crença” dos discursos, isto é, o que Rancière chama de “retórica”. A mesma análise permita a “passagem ao ato”, em todo caso o alargamento do entendimento do “ato” às “maneiras” (como dizem ambos Certeau e Rancière) do “falar”, em outras palavras, à “escritura”.

⁵¹⁰ Idem.

⁵¹¹ Tentamos dizer acima o “mais de uma resistência” *no* discurso histórico *ao* discurso histórico.

⁵¹² Marcos Siscar. Jacques Derrida. *Rhétorique et philosophie*. Op. cit. (contra-capá)

criticando um conceito de verdade que faz da língua uma propriedade, uma adequação à coisa narrada, esta, conseqüentemente, segunda em relação à coisa. É possível pensar que, inversamente, a convocação da “poética” é *devida* (e fundamentalmente endividada com) à retórica. “Retórica” já se divide, na medida mesma em que ela é o discurso que “produz efeitos específicos...” e contamina (originariamente), “poética”, que *também* produz efeitos (R ele mesmo o diz: “não há *somente* um efeito a produzir”).

Mas o efeito “poético” que resta a produzir não seria intencional, determinado, destinado, já que difere do “retórico”, cuja especificidade é ter “destinatários *específicos*” e “circunstâncias *determinadas*”. Antes mesmo de questionar esta definição da retórica e sua determinação, duas maneiras de interpretar esta diferença quanto à “*especificidade*” (palavra que qualifica positivamente a retórica e negativamente a poética) dos discursos, nos ocorrem: 1. a verdade não é coisa privada nem apropriável, não deve servir nem a interesses privados nem a interesses institucionais; ela, portanto, não se destina de modo específico, nem é de todo determinável, sem o que, ela se tornaria enclausurável num discurso específico e enclausurante; 2. “poética” é o nome que escapa ao nômico, ou seja, não é ou não deveria ser circular, econômico, capitalista, calculista, como o é a retórica⁵¹³. O descarte da “retórica” pode sempre ter uma conotação moral, e remeter à condenação do cálculo do falseador de B pelo seu amigo, o tropo, a figura de retórica fazendo ofício de “moeda falsa”. Não à toa, o texto acaba invocando o dom: “o discurso histórico deve se dar sua própria poética”. Estranho dom à primeira vista: o dom de uma poética que “não é constituída”, e de si para consigo (de “algo que não se tem para quem não é”).

No entanto, este dom significa sem dúvida invenção. O único jeito de não ceder à retórica – ao seu efeito de verdade (C dizia com B: “efeito de real”), à sua “posição” assegurada e legítima – e, portanto, de fazer um dom verdadeiro, um dom “de verdade” (como

⁵¹³ Poema contra poema, dizia Rancière, e com isso o poema resistente resiste à partilha dos discursos. Não é outra a lei nômica do *nómos* segundo Derrida.

o estatuto da história) seria inventando uma poética, a poética do seu próprio discurso, sem legitimidade, sem destinatário. Ao contrário do que parece, então, não há uma autonomia, muito menos um “egoísmo” neste “dar a si mesmo”: a ilegitimidade, e a não destinação, a língua “imprópria”, o que equivale a dizer com D (sim, o autor da “nossa epígrafe), o seu “devir-literário”, são a única chance para o dom de um discurso histórico que não repetisse uma origem, não determinasse as identidades e, enfim, destinasse a história. Hipótese louca - o devir-literário: chance de um devir-histórico.

Esta “poética”, por sua vez, comandará assim o “é preciso” do discurso: o outro dirá, contra-assinará, diferirá, em suma, escreverá a história de meu próprio discurso.

Evidentemente, nem mesmo a literatura produz seus efeitos, seus outros efeitos, sem “crédito” e sem retórica, sem efeito de verdade e sem dívida, sem a dívida que ela a-paga. (A tarefa, o desafio de uma “poética do saber”: um “estatuto ficcional”, digamos, deve atravessar o discurso da história cujo “estatuto” é “de verdade”. Mas o estatuto “ficcional”, vale frisar, que se *podeve* reconhecer à literatura, sua estranha instituição e sua estranheza à instituição, não pode não passar sem efeitos de verdade, sem o que a própria ficcionalidade – por exemplo, uma moeda falsa – não se daria a ler). Não sendo, então, pura criação, esta invenção não descarta a retórica, antes a parasita.

Terminemos com isto que poderia ser o exergo, a epígrafe da epígrafe, uma resposta à divisão constativo (meta-discursivo) / performativo de C (F *faz* o que *diz*), mas uma resposta que não corrige, apenas difere (F faz também mais do que diz):

“Nunca dizer o que se faz, e ao fingir que se o diz, fazer outra coisa ainda que se cripta imediatamente, se acrescenta e se retrai. Falar da escritura, do triunfo, e de escrever como *sobreviver*, é enunciar ou denunciar o fantasma maníaco. Não sem reiterá-lo, é óbvio”⁵¹⁴.

⁵¹⁴ “Survivre”. In: *Parages*. Op. cit. p. 218.

ATO III

Da responsabilidade à repostabilidade.

Entreato 1. Respostas restantes – da máquina espectral.

Um ato de hospitalidade só pode ser poético.

D

Essa incondicionalidade define também a injunção que prescreve desconstruir.

D

Dizer “sim” é responder. Porém, nada precede a resposta. Nada precede seu retardo – e, portanto, sua anacronia.

D

Pois não se instala num paradoxo.

D

Poderíamos tentar fazer uma epígrafe responder à outra, *com* a outra (respondendo assim com a terceira a nada menos que a toda “questão”, questionando a posição e o tempo de toda “resposta”), desenhar o espaço marcado, porém ilimitado, de um revezamento, ou de uma correspondência por vir, às vezes tão secreta como a letra aberta de um cartão postal. (Cada exergo, cremos, comunica com a reivenção do “cartão postal” – e da abertura de sua “letra”, *lettre/lettre* – por D. Não que este tenha criado uma nova forma postal ou um novo meio de comunicação, apesar de “comunicação” não se escutar mais do mesmo modo no texto de D⁵¹⁵). O ensaio seria interminável. Claro: incontáveis trilhas, teorias de questões e de respostas se insinuam no “verso” (hesitação prolongada entre poesia e filosofia) de cada uma,

⁵¹⁵ Em vez de abandonar simplesmente o conceito de comunicação para responder aos seus detratores em torno à questão dos “atos de fala”, Derrida coloca a suposição de que comunga todo “sentido” de comunicação: “Se *comunicação* tivesse muitos sentidos e tal pluralidade não se deixasse reduzir, não seria completamente justificável definir a comunicação como a transmissão de um *sentido*, mesmo supondo que estejamos em condições de nos entender sobre cada uma destas palavras (transmissão, sentido etc.). Ora, a palavra *comunicação*, que nada nos autoriza a negligenciar inicialmente como palavra e a empobrecer como palavra polissêmica, abre um campo semântico que, precisamente, *não se limita à semântica, à semiótica e menos ainda à lingüística* [grifo nosso]. Pertence ao campo semântico da palavra *comunicação*, que designa também movimentos não-semânticos. Aqui, um recurso pelo menos provisório à linguagem ordinária e aos equívocos da língua natural ensina que se pode, por exemplo, *comunicar um movimento* ou que um abalo, um choque, um deslocamento de *força* pode ser comunicado – entendemos: propagado, transmitido. Diz-se também que lugares diferentes ou distantes podem comunicar-se entre si por tal passagem ou tal abertura. O que se passa então, o que é transmitido, comunicado, não são fenômenos de sentido ou significação. Não se trata, nesses casos, nem de um conteúdo semântico ou conceitual, nem de uma gravação semiótica, menos ainda de uma troca lingüística”. (“Assinatura, acontecimento, contexto”. In: *Limited Inc.* Op. cit. p. 11-2). O que não se anuncia aqui, de relance? quantos deslocamentos tanto no que concerne à acusação, das mais frequentes, “Derrida-é-um-sofista”, quanto ao que se entende não apenas por “comunicação” como por “pragmatismo” (em vistude dos movimentos, relações de forças, efeitos à distância, a-semânticos, etc.)? Nem mesmo a bela e talvez necessária afirmação (negação?) de Benjamin – “literatura não é comunicação” – deixaria de sofrer o impacto desta “dissidência” “comunicativa”. A menos que, ao contrário, já seja uma dobra sobre a própria “comunicação” daquilo que a “literatura” “comunica” e que escapa ao horizonte da subjetividade comunicativa carregada em pressupostos “metafísicos” (sujeito/objeto, agente/receptor...).

enxerto (furto e arrombamento também) de um texto, dentre tantos textos, tantos cartões postais e outros envios assinados “D”...

De uma ponta à outra, de frente para trás, em todos os sentidos e (além ou aquém) em “movimentos” não necessariamente “semânticos”: por exemplo, o poético como incontornável de um ato de hospitalidade *responderia* à não-instalabilidade no paradoxo; esse responder não é e não deveria ser uma re-posição programada⁵¹⁶; essa não-instalabilidade (que alguns lerão como uma irresponsabilidade) multiplica os “gestos” discursivos e os “sobrelanços”⁵¹⁷; a precedência paradoxal da “resposta”, de onde não se sai mas onde

⁵¹⁶ “(...) caso respondesse sem falha ao outro, caso respondesse exatamente, adequadamente, caso se ajustasse perfeitamente a resposta à questão, à pergunta ou à expectativa, ainda se responderia? Algo se passaria? Um acontecimento aconteceria? Ou apenas a realização de um programa, uma operação calculável? Para ser digna do nome, toda *resposta* não deve *surpreender* com alguma novidade irruptiva? Portanto com um desajuste anacrônico?” (“Como se fosse possível, ‘*Within such limits*’ ...”. In: *Papel-máquina*. Op. cit. p. 262).

⁵¹⁷ Tal “irresponsabilidade” não significaria não-responsabilidade. Uma das epígrafes, ao contrário, indica justamente que há uma “responsabilidade” anterior a toda indagação que, contudo, ao se dar anacrônicamente, como atraso e na sua equivocidade, abre o imperativo mesmo da questão. Talvez até das questões que não estão “em potência de resposta”, como se lê no belo e famoso início de “Violência e metafísica” (*L’écriture et la différence*. Op. cit. p. 118), e cuja “frágil instância” faz da filosofia uma “comunidade da questão”, comunidade “ameaçada”, não possuidora da “língua que ela dedidiu procurar”, não “suficientemente determinada para que a hipocrisia de uma resposta tenha se convidado sob a máscara da questão, não segura de sua própria possibilidade. Comunidade da questão sobre a possibilidade da questão. É pouco – *quase nada* [grifo nosso] – mas aí se refugiam e se resumem hoje uma dignidade e um dever inenunciáveis de decisão. Uma inenunciável responsabilidade” (Idem). E Derrida precisa: “Porque inenunciável? Porque o impossível *já* aconteceu [*a déjà eu lieu*] ” (Essa precisão já seria suficiente para questionar a imputação de um messianismo do “impossível” derridiano, a menos que se alegue a sua radical transformação). No prefácio de *Du droit à la philosophie*, a dupla injunção de (ir)responsabilidade se explica e se explica com as determinações filosóficas a que se atrelam o conceito tradicional de responsabilidade: “C’est toujours au nom d’une responsabilité plus impérative qu’on suspend ou subordonne la responsabilité devant une instance constituée (par exemple l’Etat mais aussi bien la figure déterminée de la raison philosophique). Alors on ne revendique pas l’irresponsabilité, mais le droit de n’avoir pas de compte à rendre - en dernière instance - à tel ou tel appareil de jugement, devant tel ou tel régime de la comparution. / Telle serait la *double contrainte* de l’engagement, du *gage* philosophique, tel qu’il se remarque ou se ré-intitule partout : dans les phénomènes sociaux, institutionnels, disciplinaires du philosophique, dans les contrats, fondations ou légitimations philosophiques, dans le droit philosophique à la philosophie. Car si le droit peut toujours être lu comme un philosophème, il est soumis à la même ‘loi’ paradoxale de la double contrainte: instable, précaire et déconstructible, il se précède toujours et en appelle à une indestructible responsabilité. Indestructible parce que toujours relancée dans une surenchère inquiète qui la soustrait à tout apaisement et surtout à toute bonne conscience. La détermination philosophique de cette responsabilité, les concepts de son axiomatique (par exemple la ‘volonté’, la ‘propriété’, le ‘sujet’, l’identité d’un ‘moi’ libre et individuel, la ‘personne’ consciente, la présence à soi de l’intention, etc.), peut toujours être discutée, questionnée, déplacée, critiquée – et plus radicalement déconstruíta –, ce sera toujours au nom d’une responsabilité plus exigeante, plus fidèle à la mémoire et à la promesse, toujours au-delà du présent. Au nom de cette responsabilité, on demandera plus encore du ‘droit à la philosophie’, plus encore de droit à la philosophie” (Op. cit. p. 35-6). Mais tarde, em *Paixões*, a exigência suplementar desta “responsabilidade mais exigente” que (deveria) comanda(r) um “direito” incondicional à filosofia (deveria) permanece(r) trabalhada por um questionamento às categorias em que tal exigência se formula, ainda que segundo o modo de um “sem resposta” irreduzível, e sobretudo segundo o “em nome de” que não pressupõe uma reivindicação ou uma “inspiração” ética pro-positiva ou pro-posicional. Tanto o motivo comunitário como o de “responsabilidade” se redobram à questão: “Portanto, tudo isso ainda continua aberto, suspenso, indeciso, questionável até mesmo para além da

tampouco se instala, leva à dupla injunção do responder de maneira dissidente ou, digamos, “dissidida”, isto é, “ao lado da questão”, sem ceder à sua programação, porém procurando a maior “justeza” da resposta⁵¹⁸.

P.R.: Se a literatura não é a “disciplina da questão”⁵¹⁹ – se, a rigor, nada nela se questiona sob o nome *disciplinado* de questão, ou se o faz não o faz sem expor, como dizia P dos seus romances labirínticos, “os lugares de uma astúcia [*les lieux d’une ruse*]”⁵²⁰ – mas se, em contrapartida, ela coloca antes de mais nada a afirmação e a precedência de uma resposta sem resposta, a “frágil instância” de sua estranha instituição, reinscrita e diferida em cada texto, desloca, sobreafirmando-o, o *ethos* desta “responsabilidade inencetável”. É verdade que D fala de um pensamento que, ao explicar-se “com a filosofia, a ciência ou a literatura como tais, não lhes pertence totalmente” e “chama uma escritura que por vezes se lê com uma aparente facilidade (...) mas cujo estatuto, de algum modo, é impossível assinar [*assigner*]: é ou não um enunciado teórico? Será que os signatários e destinatários são identificáveis de antemão ou produzidos pelo texto? (...)”⁵²¹. Tal “pensamento”, contudo, como tentamos

questão, e na verdade, para usar outra figura, absolutamente aporético. O que é a eticidade da ética? a moralidade da moral? O que é a responsabilidade? O que é o ‘o que é?’ neste caso? Etc. Estas questões são sempre urgentes. De certa maneira, devem continuar urgentes e sem resposta, em todo caso sem resposta geral e regulamentada, sem resposta, a não ser aquela que se liga singularmente, a cada vez, ao evento de uma decisão sem regra e sem vontade, no curso de uma nova prova do indecível. Que ninguém se apresse a dizer que essas questões ou essas proposições *já* estão inspiradas por uma preocupação que se pode, com justiça, chamar de ética, moral, responsável etc. Por certo, ao assim falar (‘Que ninguém se apresse... etc.’), está-se dando armas aos funcionários da antidesconstrução, mas, afinal de contas, não é preferível à constituição de uma euforia consensual ou, pior ainda, de uma comunidade de desconstrucionistas tranquilizadores, tranquilizados, reconciliados com o mundo na certeza ética, na boa consciência, na satisfação do serviço prestado e na consciência do dever cumprido (ou, com heroísmo ainda maior, a cumprir)?” (Op. cit. p. 28-29).

⁵¹⁸ Estamos seguindo ainda a reflexão de “Como se fosse possível...”: “Em suma, não deve responder ‘ao lado da questão’? *Justamente* e *justo* ao lado da questão, em suma? Não em qualquer lugar, de qualquer maneira, com qualquer coisa, mas *justo* e *justamente* ao lado da questão – no momento mesmo em que faz tudo para se dirigir ao outro, de verdade, à expectativa do outro, em condições consensualmente definidas (contrato, regras, normas, conceitos, língua, código, etc.) e isso na *justeza* mesma? Como surpreender na justeza? As duas condições da resposta parecem incompatíveis, mas tão incontestáveis, parece-me, tanto uma quanto a outra. Eis o beco sem saída em que me encontro, e paralisado. Eis a aporia em que me coloquei. Encontro-me aí colocado, na verdade antes mesmo de eu me instalar” (*Papel-máquina*. Op. cit. p. 262).

⁵¹⁹ “Violence et métaphysique”. In: *L’écriture et la différence*. Op. cit. p. 118.

⁵²⁰ Georges Perec. Prefácio a “Un cabinet d’amateur”, em *Romans et récits*. Paris, Le livre de poche, 2002. p. 1368. E “ruse” diz tanto o estratagema como o ardil e, afinal, a inerradicável possibilidade do engodo.

⁵²¹ “Desceller (‘la vieille neuve langue’).” In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 126

mostrar no ato 2 com uma passagem por *A moeda falsa* e *Donner le temps*, não se reduz no “estatuto” da instituição chamada literatura (embora, evidentemente, histórias da literatura, leituras canônicas etc. tendem a estabilizar e a (se) “instalar (n)o paradoxo”). Muito pelo contrário, a turbulência, a “margem de dúvida” que se insinua entre “autor” e “narrador” (B) ou entre os limites do poema (H) não incorrem em “mestria”, em domínio, mas dão a pensar (C), abrem algo como um pensamento – vale repetir o argumento – “sem estatuto”. A “astúcia [*ruse*]” das remissões evocadas por P não se fixa na única tentativa de “trapacear o pior”: “Escreve-se sempre fazendo trapaças [*rusant*”, *a mesma palavra de P, na sua forma verbal*⁵²²] com o pior. Talvez para não deixá-lo levar tudo, mas a última palavra, você sabe, retorna para a não-mestria [*revient toujours à de la non-maîtrise*] trate-se do leitor ou de si”⁵²³. O pensamento que “chama a escritura” responde sempre à injunção da “guarda da questão” que, conforme lembrava N, é para D anterior à ética. Ao menos em “Violência e metafísica”, em que esta guarda se anuncia em sua abertura insaturável. Esta “guarda”, cabe precisar, não é, então, apenas a da tradição, da “morada [*demeure*] fundada, tradição realizada da questão que permaneceu [*demeurée*] questão”⁵²⁴. Pode se pressentir aqui, antes de opor alguma ressalva a tal tradição, que cada frase não deveria ser apressadamente entendida, tanto no que concerne a perenidade desta fundação⁵²⁵, quanto no que diz respeito ao “sentido” da tradição “realizada”: o “permanecer questão” (*demeurer* tem a ver com *demourance*, demora – mas não permanência – e morte⁵²⁶), seu permanecer “como tal” não se entrega, assim como na gráfica do corpo estranho, à evidência do sentido e a uma programação, a uma guarda que “se guarda”, digamos. Temos então estas dobras exigentes: a questão “como questão”, a “liberdade *da questão* (duplo genitivo)”. Este duplo genitivo não é explicado por D, mas é

⁵²² *Ruser*: trapacear, enganar, astuciar, empregar um ardil...

⁵²³ “Desceller (‘la vieille neuve langue’)”. In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 126.

⁵²⁴ “Violence et métaphysique”. In: *L’écriture et la différence*. Op. cit. p. 119.

⁵²⁵ Esta implica, justamente, tanto numa historicidade (não surge do nada) quanto numa singularidade compartilhada, se podemos dizer.

⁵²⁶ Já evocamos, brevemente, este jogo em *Demeure* (op. cit.) e sua trama tomada nos/dos textos de Maurice Blanchot.

possível arriscar que, da mesma maneira que N dizia “a voz livre *do* homem”⁵²⁷, uma dupla origem antinômica da liberdade e da questão, uma ambivalência em suma, da questão como direito incondicional e como precedência não *dominável* (para deixar H flutuando aqui), impede a reivindicação de uma lei ética original ao mesmo tempo em que a dita⁵²⁸. Não absolutamente ilegível, porém indom(in)ável, a “guarda da questão” não poderia ser, a partir daí, uma reserva autônoma. Sim, uma “reserva” se pressupõe em toda “questão”, mas uma “reserva” que se lê como redobra (*um retirar-se*) e que só se guarda ao se abandonar ao outro, a um “abandonatário”:

a guarda sempre é confiada ao outro; não se pode guardar por si próprio. Quando se escreve, acumula-se tanto quanto possível uma certa reserva, um tesouro de rastros [*“traces”*], o que quer que sejam, o que quer que valham; mas para que eles sejam mais seguramente abrigados ou guardados, se os confia [*“confie”, no sentido de entregar em confiança*] ao outro. Se se os escreve, se se os coloca em fitas ou no papel, ou simplesmente na memória dos outros, é porque não se pode guardá-los por si mesmo. A guarda só pode ser confiada ao outro. E se se quer guardar tudo em si, então é a morte, o envenenamento, a intoxicação, a inchação [*“boursoufflure”*]. Guardar quer dizer dar, confiar: ao outro.⁵²⁹

O que melhor que “tesouro de rastros” “confiados ao outro” poderia dizer a “Literatura” – e ao mesmo tempo deixá-la à mercê de todos os outros discursos? A não ser que ela diga algo suplementar quanto à “escritura”, ao rastro... até mesmo, palavra com a qual marcamos a sintomatologia de N, ao “tesouro” e sua “relação” com o rastro – tesouro *de* rastros...

⁵²⁷ Nancy, Jean-Luc. “La voix libre de l’homme”. In: *L’impératif catégorique*. Op. cit.

⁵²⁸ Vale citar e traduzir o belo trecho “em questão”: “Através (através, ou seja que é preciso *já* saber ler) esta disciplina que sequer é ainda a tradição já inconcebível do negativo (da determinação negativa) e que é muito mais anterior à ironia, à maieutica, à *ἐποχή* e à dúvida, uma injunção se anuncia: a questão deve ser guardada. Como questão. A liberdade *da* questão (duplo genitivo) deve ser dita e abrigada. Morada [*“demeure”, mas poderíamos também traduzir por “habitação” e remeter ao verbete no final do primeiro ato*] fundada, tradição realizada da questão que permaneceu questão [*“demeurée question”*]. Se este mandamento tem uma significação ética, não é por pertencer ao *domínio* da ética, mas por autorizar ulteriormente – toda lei ética em geral. Não há lei que se diga, não há mandamento que não se enderece a uma liberdade de palavra/de fala [*“liberté de parole”*]. Não há, portanto, lei nem mandamento que não confirma e enclausure [*“enferme”*] – isto é, que não dissimule pressupondo-a – a possibilidade da questão. A questão é assim sempre enclausurada [*“enfermée”*], ela jamais aparece imediatamente como tal, mas somente através do hermetismo de uma proposição em que a resposta já começou a determiná-la. Sua pureza só se anuncia ou se faz lembrar através da diferença de um trabalho hermeneútico”. “Violence et métaphysique”. In: *L’écriture et la différence*. Op. cit. p.117-9.

⁵²⁹ “Desceller (‘la vieille neuve langue’). In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 158-9.

Desde a primeira epígrafe (será por isso que se tornou epígrafe?), a injunção é disjuntiva. “Um ato de hospitalidade só pode ser poético”: uma hospitalidade fiel a este enunciado só poderá ser *poética*.

(Mania compulsiva ou compulsória provavelmente advinda da acolhida desta sentença: falar dela no futuro, no modo condicional ou no futuro do pretérito. Mas como ousar falar no presente sobre essa possibilidade? Por isso a frase de D é tão forte ao mesmo tempo em que corta a palavra: ela se diz no presente incondicional do verbo ser, “só pode ser”, “*ne peut être que*”, mas a sua sintaxe desemboca no nome de um *inapresentável*, “poético”, de um impresenciável a não ser na experiência de uma sintaxe que, talvez, o próprio enunciado performe – afinal, foi mais de uma vez a epígrafe de mais de um texto –, porém encenando uma promessa que não se pode fazer com toda certeza coincidir com esta remessa. Sim, em VM, é afirmado que o impossível *já* aconteceu. Isso diminui a resistência, a restância da promessa? “Responsabilidade *inencetável*”: ela talvez nunca tenha começado, sido *começada* (“encetada”), ou cortada, gasta, usada (“encetada”). Talvez, então, a própria catástrofe a chame, do desastre emerja, incólume).

Mas, conseqüentemente, a própria fidelidade, como ato de hospitalidade, só poderá ser ela mesma poética, o que significa, como entrevemos, inventada, o que quer dizer ainda que não saberemos em absoluto o que é a fidelidade ao texto, ao autor, a cada novo ato de hospitalidade. Sim, ele deixou um tesouro de rastros, confiados à guarda (à nossa?) do outro. Todavia, o tesouro mesmo, (rare)feito de rastros, não é confiado à pobre fortuna de uma pura repetição, que, a princípio, nada inventa. Imagine-se então: alguém afirma que “um ato de hospitalidade só pode ser poético” transporta o “princípio mesmo de toda cultura”, como o disse D da hospitalidade, para o campo dos “*atos* de fala”, assim entendido, segundo a letra desta frase, o “poético”. Não se condena assim toda hospitalidade ao hábito, condenando o

poético à programação (apesar do alargamento da compreensão estrita da “fala”) de uma gestualidade reconhecível?

De onde haure a sua energia esta confiança na invenção e no poético enquanto invenção?

Limitemo-nos a repetir, pobre de nós, a aposta esboçada acima: a de um pensamento sem estatuto. Pois o “poético” desta epígrafe chama uma escritura, mas uma escritura, justamente (loucura desta justeza), “sem estatuto”. Sequer o de “poesia”. Apesar de “poético” não poder não indicar uma relação com a língua, um “corpo a corpo” com esta (relação com o outro atravessada pela língua), como já evocamos (ato 1). Ainda assim, era possível ouvir na mesma sintaxe, a de sua língua, “*ne peut être que*”, um “não pode ser só” poético. Não é a exclusão dos poetas, mas um não ser totalmente abrigado pelo “estatuto” (por exemplo, o de “poesia”), no momento mesmo (sempre) em que uma alteridade pede ou demanda um ato de hospitalidade. (A dimensão deste pequeno exergo alarga-se desmesuradamente: não seria uma hospitalidade circunstancial, solicitada, por exemplo, por ocasião de uma visita, rara ou extraordinária, de um estrangeiro que talvez nem falasse, entendesse a minha língua, meus hábitos, etc. Não atua, em todo ato, um ato de hospitalidade, já que, na “base” da cultura e radicalmente equívoca com a hostilidade, não poderia não haver uma hospitalidade, anterior a todo ato?).

Ora, no paradoxo desta hospitalidade (da antinomia entre a sua lei incondicional e suas leis condicionais), na sua aporia “não se instala”: constativa ou injuntiva, não se sabe, esta outra epígrafe designa de contrabando o movimento de uma apropriação, de uma instalação insistente... que, entretanto, acabará “retornando à não-mestria”. (Como se a “adestinação” fosse uma condenação à morte do destino ou, antes, como se o “destino” fosse um retornar sempre à não-morte, ao menos à tentativa de sua esquiva).

P.R.: “Não-mestria”: o inevitável motivo pedagógico da ética (desde A e muito além) “resiste” aqui. E a ele se resiste na “guarda (da questão) confiada ao outro” (diz outra coisa “um ato de *hospitalidade* só pode ser *poético*”?). cremos então discernir sem discernir: a alteridade não é a morte propriamente dita (a “morte” é, para D, a pura mestria, a pura soberania, a pura autonomia: “*c’est la mort*”), mas é estrangeira e não-mestria, uma estranheza no mesmo amestrado, no mesmo enquanto amestramento. Só sob esta condição se pode explicar uma resistência a esta pedagogia do mestre, do dominável, da/como teleguiabilidade, da apropriação e ao mesmo tempo não falar simplesmente em nome da morte (“ajudar a morrer, não ajudar o morrer...”), da destruição (“*lyse*”)...

No pequeno ensaio de combinação epigramática, de, vale frisar, de exigentes exergos (“Uma ato de hospitalidade *só pode ser poético*”, “Pois *não se* instala no paradoxo”, “Essa incondicionalidade *define* também a *injunção* que *prescreve* desconstruir”, “*nada* precede a resposta. *Nada* precede seu retardo...”) desenha-se sempre o retorno diferido de uma dupla injunção. Injunção enquanto lei incontornável: não se escapa, por exemplo, ao paradoxo, à não-mestria, etc.; injunção enquanto lei da lei: não se pode e, portanto, não se deve instalar no paradoxo. Com tudo o que se insinua de compulsivo, de necessário (um mínimo de instalação: outra lei da lei) e de redutor nesta instalação...

Na sintaxe destas epígrafes – e a posição ou a “epigramaticidade” da epígrafe diz sempre isso – já estamos, então, muito endividados, em todo caso, submetidos a tamanha (*tam magna*) responsabilidade: diferir a resposta, sob a injunção de invenção, sem deixar de responder, decidida e dissidentemente. Assim paira acima de nós “Um ato de hosp...”, um pouco como a carta das “leis da hospitalidade” do relato de K, escrita e sob vidro, pendurada acima do leito do quarto de hóspedes⁵³⁰. Já estamos na imprecendência à *responsabilidade*, no

⁵³⁰ Trata-se do relato já citado de Pierre Klossowski, “Roberte, ce soir” (In: *Les lois de l’hospitalité*. Op. cit.), evocado por Derrida em *Anne Dufourmentelle convida Jacques Derrida a falar sobre a hospitalidade* Op. cit.

seu atraso inicial, na sua anacronia. Uma responsabilidade, nos diz D, nunca vem a tempo, a seu tempo: só se é responsável por aquilo pelo que não se pode *responder* presentemente. Já estamos tentando *re-por* algo que não se *põe* como tal. No primeiro ato, recordávamos o que é para D o “inegável mesmo da ética”: a definição metafísica e predominante da responsabilidade (daquela que se assume em seu próprio nome frente ao outro) ignora que se responde “por um outro, no lugar, em nome do outro ou em seu nome como outro, frente a um outro, e um outro do outro”. Assim, paradoxalmente, se estrutura a responsabilidade. Ora, numa “Resposta”, justamente, diz D: “a alteridade do outro não aparece como tal. Ela aparece com a analogia, com a a-presentação [*l’apprésentation*”], mas o outro não aparece como tal”⁵³¹. Tem-se então um vislumbre das consequências desastrosas (e as mais desafiadoras) – estes adjetivos não se excluem aqui – de tal exposição da responsabilidade. Para poder falar ainda nela, seria preciso questionar a sua temporalidade e a sua determinação ontológica: pois o tempo da responsabilidade corrente é o presente, o ser do sujeito responsável a “presença a si”, o que anula de antemão, nesta permanência, a responsabilidade que não *responderia* a não

Se a posição da epígrafe é comparável, mesmo que por jogo, à da carta *sob vidro* do relato de Klossowski, ela é, de partida, ubíqua: enquanto carta pluri-legiferante-acolhedora do leitor do presente texto e – ainda que acreditemos tê-la depositado, envidraçado, emoldurado, enquadrado, roubado, descoberto ou assinado em falso – enquanto carta que acolhe e legifera sobre nosso texto, talvez de muitas outras maneiras e posições. Não teremos, antecipando futuras cenas e leis, “acesso à lei” das leis, nem à lei da acolhida – uma acolhida não se faz nunca de modo simples, ainda que singular, ela requer uma multiplicidade de outras acolhidas. Aquém das questões não negligenciáveis que a posição e a lógica da epígrafe deve dispor, não é improfícuo sobrepor à carta de Klossowski a frase de Derrida, e então perguntar: o que sentiria o conviva que se deparasse com esta frase, emoldurada e sob vidro, acima da sua cama em seu quarto de hóspedes: “um ato de hospitalidade só pode ser poético”? Afigura-se aqui uma lei (este ato *devendo* ser poético)? A máxima filosófico-poética do anfitrião? Imagine-se: que efeito poderia produzir este enunciado suspenso? Que suspense? Uma suspensão da lei? Suspensão evocada pela passagem ao poético de uma prescrição de atos? Da lei da hospitalidade?

É dizer muito pouco lembrar que o relato de Klossowski é, por sua vez, complexo, ou que se chega facilmente à conclusão exposta pelo hospedeiro, na tal carta sob vidro, sobre o que se espera do convidado, isto é, que este faça com que o anfitrião se torne convidado. A carta não lhe forneceria código de conduta algum. Pela sintaxe e o léxico, ela, inclusive, requer não só habilidade de leitura, como um bom conhecimento da língua em que é escrita e, por cima, uma sólida erudição filosófica.

⁵³¹ “Réponse” (Op. cit. p. 80). No mesmo trecho, entende-se que por “poético” não se dá a pensar uma resposta constativa ou um ato performativo capaz de “antecipar, dominar, prever”. Está atrelado, antes, à tentativa de um outro pensamento da verdade, de uma outra verdade, aquela que se liga à inteligibilidade do evento “impossível” a que a alteridade deve dar lugar: “Par conséquent, il y a de la vérité de l’événement qui n’est même pas fidèle à l’axiologie de la philosophie, de l’ontologie, de la phénoménologie, à savoir l’apparaître comme tel. Et bien, pour aller plus vite, je crois que la question d’une autre vérité, de la vérité de certains autres types d’événements impossibles, qui sont impossibles parce qu’ils sont intelligibles, sont au-delà de ce que je peux être, de ce que je peux faire par des actes performatifs ou par anticipation, maîtriser, prévoir et anticiper. La possibilité d’autres événements qui n’apparaissent pas comme tels, et bien cette possibilité doit être pensée dans l’université”. (Idem.)

ser por si mesmo e que, conseqüentemente, não seria *responsável* de nada e de ninguém⁵³². O mesmo motivo de uma resistência à imposição do “real” em C toma a forma de uma resistência à “autoridade do ente/estar-presente [*l'étant présent*]”: “é preciso questioná-la”⁵³³. Seria preciso ainda afirmar uma responsabilidade pela qual não se pode nem *responder* (pelo que se entrevê a diferença e a pluralidade a que deve “responder”⁵³⁴ – D diria: submeter à “prova” de um questionamento – o conceito de resposta que está em jogo). Afirmação que partiria da aporia de sua irreducibilidade imcomprovável, a não ser pela experiência de uma “resposta” “anacrônica”, retardada, anterior ao “poder questionante”, digamos⁵³⁵. A dita “precedência da questão” encontra então uma véspera (“*veille*”) que não diminui a sua vigilância (“*veille*”), mas que já a ordenou, em função mesmo da não-presença e da pluralidade de tal “resposta”.

Assim indagada a velha e insistente categoria de sujeito, em todos os seus modos de presença⁵³⁶, a tarefa da definição de uma responsabilidade, e, logo, de uma redefinição de todas as categorias desde as quais ela é (*ou não*) pensada (o “humano”, a “moral”, o “direito”, a “ética”, etc) resta “por vir”. A quê, a quem se *endereça* uma responsabilidade? Resposta diferencial de D: não necessariamente nem primeiramente a algo como o “sujeito” (*à du sujet*)⁵³⁷. Ao menos em sua predicação e sua presença tradicionais.

É o que conduz a reconhecer os processos da *différance*, do rastro, da iterabilidade, da ex-apropriação, etc. Eles estão operando em todo lugar, ou seja muito além da humanidade. Um discurso assim reestruturado pode tentar situar de outra maneira a questão do que é, pode ser, deve ser um sujeito humano, uma moral, um direito, uma política do sujeito humano. Esta tarefa resta por vir, longe à nossa frente. Ela passa – notadamente – pela grande questão

⁵³² Cf. “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”. In : *Points de suspension*. Op. cit.

⁵³³ Idem. p. 289.

⁵³⁴ Na introdução de “Tympan”, Derrida adverte : “Les analyses qui s’entraînent dans ce livre ne répondent pas à cette question, elles n’y apportent ni une *réponse* ni une *réponse*” (In : *Marges*. Op. cit. p. IX).

⁵³⁵ A precedência da questão era questionada em *De l’esprit* (Op. cit.), a partir de sua afirmação, então deslocada, em Heidegger.

⁵³⁶ Que não é apenas pensado por Derrida no campo psicológico, como no do conhecimento, do saber, dos discursos em geral (“*sujet*”: sujeito, tema, assunto...): “*Ils sont nombreux et divers selon le type ou l’ordre des sujets, mais tous ordonnés autour de l’étant-présent: présence à soi — ce qui implique donc une certaine interprétation de la temporalité —, identité à soi, positionnalité, propriété, personnalité, ego, conscience, volonté, intentionnalité, liberté, humanité, etc*” (“Il faut bien manger ou le calcul du sujet”. In : *Points de suspension*. Op. cit. p. 288-9).

⁵³⁷ Idem.

fenômeno-ontológica do *como tal*, do aparecer como tal do qual se pensa que em última análise ele distingue o sujeito humano ou o *Dasein* de toda outra forma de relação a si ou ao outro *como tal*. A experiência ou a abertura do como tal onto-fenomenológico não é talvez somente aquilo de que estariam privados a pedra ou o animal, é também aquilo a que *não se pode nem se deve* submeter o outro em geral, o “quem” do outro que jamais poderá aparecer absolutamente *como tal* a não ser desaparecendo como outro. As grandes questões do sujeito, como questões do direito, da ética e da política reconduzem sempre a este lugar⁵³⁸.

P.R.: a pedra, que mil vezes lançada ao ar não aprenderia outra trajetória que a de recair no chão, chegou, contudo, até D, aqui pelo ricochete de H, isto é, novamente privada de mundo e de hábito. P, muito atento, esclareceu o seu *Le parti pris des choses*:

A pedra [“*caillou*” : *calhau, seixo*], o caixote, a laranja : eis alguns assuntos [*sujets*] *faceis*. É sem dúvida por isso que me tentaram. Ninguém tinha dito nada a seu respeito. Bastava dizer a menor coisa. Bastava pensar neles: é tão fácil assim. Mas e o homem, reclamam-me... O homem se tornou – a vários títulos – o assunto de milhões de bibliotecas. Pela mesma razão que ninguém jamais falou de pedra, ninguém falou do homem. Não se falou de nada, a não ser dele. No entanto, jamais se tentou – que eu saiba – em literatura um sóbrio retrato do homem. Simples e completo. Eis o que me tenta. Dever-se-á dizer tudo num pequeno volume... Vamos! É você e eu!⁵³⁹

Em plena guerra, P dizia o “equilíbrio” do homem, não sem com isso aludir à (precariedade de) sua postura ereta e à sua espécie como efeito de uma vibração⁵⁴⁰, e o comparava então a um “ludião”, este pequeno aparelho mergulhador que contém uma pequena bolha de ar e que emerge de, ou imerge em, um líquido, conforme a pressão que sobre este se exerce, e cujo lastro era a miniatura de um... histrião (*istrice*): “Entre dois infinitos, e bilhões de possíveis, um ludião...”⁵⁴¹. Mais adiante: “Já que é um assunto [*sujet*] tão difícil, diremos apenas *uma coisa*: esta faculdade de equilíbrio, este *poder viver* entre dois infinitos, e o que resulta moralmente da tomada de consciência, do destaque desta qualidade”⁵⁴². Em plena guerra

⁵³⁸ “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”. In : *Points de suspension*. Op. cit. p. 289.

⁵³⁹ Ponge, Francis. “Notes premières de ‘L’homme’”. In: *Le parti pris des choses. Suivi de Proèmes*. Paris : Gallimard, 2002. p. 214.

⁵⁴⁰ “L’homme (comme espèce), se maintient par des vibrations continues, par une multiplication incessante des individus. Voilà peut-être l’explication de la multiplication des individus de même type dans l’espèce : l’espèce maintient son *idée* à la faveur de cette multiplication, elle s’en rassure...” (“Notes premières de ‘L’homme’”. In : *Le parti pris des choses*. Op. cit. p. 215).

⁵⁴¹ Idem.

⁵⁴² Idem. p. 217. O histrião, *istrice*, o ouriço atravessa a cena. Vale notar, em momento algum do texto que tem como título *Béliers. Le dialogue ininterrompu entre deux infinis: le poème*, Derrida se refere a “entre dois infinitos” que duas vezes diz o entrelugar do istrião-homem.

(1943-44): “O *Homem* é por vir [*à venir*]. O homem é o por vir [*l’avenir*] do homem”. E, enfim, último “proema”: “ ‘*Ecce homines*’ (poder-se-á dizer mais tarde...) ou antes não: *ecce* não quererá nunca dizer nada de justo, não será *jamaïs* a palavra justa. / Não *veja (ci)* o homem, mas *queira* o homem”⁵⁴³.

D diria: “*laisser en pierre d’attente*”⁵⁴⁴.

Dentre as (muitas) constelações que lançam suas luzes sobre a “questão da resposta” nos textos assinados “D” – que exigem uma reflexão em torno da prescrição que uma resposta já ditou na questão de um texto à revelia do escrevente⁵⁴⁵, dizendo assim algo da responsabilidade do questionamento – tentemos apenas alguns recursos.

A começar pela simples constatação de que a quase totalidade do seu trabalho se deu como resposta⁵⁴⁶, e isso já seria suficiente para ver no suposto “ethical turn” uma solicitação “ética” e humanista que já “responde” aos textos de D⁵⁴⁷.

⁵⁴³ “Notes premières de ‘L’homme’”. In : *Le parti pris des choses*. Op. cit. p. 218.

⁵⁴⁴ Como faz em *Marges*. Op. cit. A expressão, cara a Derrida, significa, simplesmente, deixar em espera, disponível para futura retomada.

⁵⁴⁵ “Il y a là comme une règle du discours ou du texte: la question ne peut s’inscrire que dans la forme dictée par la réponse qui l’attend, c’est-à-dire qui ne l’a pas attendue. *Il faut seulement se demander* comment la réponse a prescrit la forme de la question: non pas selon l’anticipation nécessaire, consciente et calculée de celui qui conduit un exposé systématique mais, d’une certaine manière, à son insu” [Grifo nosso] (“La forme et le vouloir-dire”. In: *Marges*. Op. cit. p. 204).

⁵⁴⁶ Em “This strange institution called literature”, ao ser perguntado sobre a razão da escolha recorrente de autores modernistas, Derrida responde: “eu quase sempre escrevo em resposta a solicitações ou provocações. Estes textos estão mais frequentemente relacionados com contemporâneos, quer seja Malarmé, Joyce ou Celan, Bataille, Artaud ou Blanchot”. E acrescenta: “Mas esta explicação permanece insatisfatória (houve Rousseau e Flaubert também), sobremaneira porque minha resposta a estas expectativas nem sempre é dócil” (In: *Acts of literature*. Op. cit. p. 41)

⁵⁴⁷ Cf. Siscar, Marcos. “A literatura como indesconstrutível da desconstrução”. Op. cit. Marcos Siscar argumenta, aliás, que o *ethical turn* no trabalho de D não é estranho a uma certa reação às críticas que acusavam Derrida de pouco se importar com “questões éticas”. Ora, vimos, desde “Violência e metafísica”, que o próprio “questionamento”, a guarda da questão como tal era, para ele, não só anterior à ética como sua necessária condição. Aqui acima, podemos ainda dizer que uma resposta restante, restancial ao mesmo tempo tende a repetir uma programação da questão como a “guarda” “como tal”... (Em *Adeus a Emmanuel Lévinas*: “Se é tão somente o Outro que pode dizer *sim*, o “primeiro” *sim*, o acolhimento é sempre o acolhimento do outro. É preciso pensar agora as gramáticas e as genealogias desse genitivo. Se eu coloquei entre aspas o “primeiro” do “primeiro” *sim*, é de qualquer maneira para entregar-me a uma hipótese apenas pensável: não existe *primeiro sim*, o *sim* já é uma resposta. Porém, como tudo deve começar por algum *sim*, a resposta começa, a resposta comanda. É necessário habituar-se com esta aporia na qual, finitos e mortais, somos de antemão *jogados* e sem a qual não haveria promessa alguma de caminho. É preciso *começar por responder*. Não haveria pois, no princípio, a primeira palavra. O chamamento só se chama a partir da resposta. A resposta precede o chamamento (*l’appel*), ela vem ao encontro dele, que diante dela, só é primeiro para esperar pela resposta que o faz advir.

Quase sempre como resposta: a um convite, a um ataque, como contra-resposta, etc. Ou, segundo a gráfica da visita, a uma “hospitalidade” da questão, da questão questionante, digamos, de uma questão que visita como um cartão – o cartão postal, aberto e sobremaneira encriptado, como se ele já viesse em resposta tardia, que não re-põe o seu presente no elemento segundo de sua letra ou de sua imagem. Começamos o primeiro ato imaginando que a epígrafe inicial fosse um cartão mandado, por exemplo, a P, de maneira talvez perfeitamente anacrônica, no caso evidente de se tratar do mesmo P de *La carte postale* ou da *Farmácia...* (onde na verdade já se encontram mais de um “P”). Eis que, no finalzinho de um texto tardio, “A fita de máquina de escrever”, uma resposta ao (já falecido) P, nomeia uma “máquina espectral”, isto é, o texto que responde pelo seu (falecido) autor, na condição paradoxal de um “sempre, aqui e agora”:

Estou triste que Paul de Man não esteja aqui, ele mesmo, para me responder e para objetar. Mas já o ouço – e cedo ou tarde seu texto responderá por ele.
É isso que todos chamamos uma máquina. Mas uma máquina espectral.
Dando-me razão, ela lhe dará razão. E, cedo ou tarde, nossa inocência comum não deixará de aparecer aos olhos de todos, como a mais bem intencionada de todas as nossas maquinações.

Cedo ou tarde, e já virtualmente, sempre, aqui e agora.⁵⁴⁸

Apesar dos protestos trágicos que esta dura lei pode parecer justificar (‘mas então, não há apelo sem resposta, um grito de aflição solitário? E a solidão da oração, e a separação infinita que ela atesta, não é pelo contrário, a verdadeira condição do apelo, do apelo infinitamente finito?’), a necessidade persiste, tão imperturbável quanto a morte, quer dizer a finitude: a partir do fundo sem fundo de sua solidão, um apelo só pode se escutar a si mesmo, e escutar-se chamar, a partir da promessa de uma resposta. Falamos do apelo como tal, se é que ele existe. *Porque se quisermos nos referir a um apelo que nem se reconhece como tal, então podemos dispensar qualquer resposta, ao menos para pensá-lo. É sempre possível, e isso não deixa seguramente de acontecer*” [grifo nosso] . (Op. cit. p. 42).

⁵⁴⁸ In: *Papel-máquina*. Op. cit. p. 136. Estas poucas palavras, por exemplo “maquina espectral”, já anunciam a complexidade mais do que maquinica ou tecnicista que uma suposta definição de desconstrução poderia ser tentada a propor. Além de mostrar os perigos da estabilização desta, abalada na *Carta a um amigo japonês* ou nas *Memórias para Paul de Man* de Derrida, Luiz Fernando de Medeiros de Carvalho expõe muito bem a associação de uma acepção lingüística ao que ele chama de um “enfoque maquinítico” que um dicionário antigo e positivista como o *Littre* oferece. Por exemplo: “Desorganização da construção das palavras numa frase. Desconstruir: 1. Separar as partes de um todo. Desconstruir uma maquina para transportá-la alhures”. O que não é sem interesse, diga-se de passagem. Carvalho também evoca, por outro lado, a hierarquização na distinção entre pensamento e técnica recorrente nas “desconstruções” (por exemplo, em Heidegger) à qual, contudo, não se deveria reduzir tais pensamentos. O “espectral”, digamos apressadamente, desnorteia aqui um crítica tecnicista ou tecnológica, sem separar pensamento de técnica, como diz Carvalho, sem, ainda, conjurar os seus “espectros”. Em todo caso, fica posta à prova da gráfica dos espectros (que caberá invocar em hora oportuna) a “via regradada” das simplificações do leitor angustiado dos “pós-modernismos”: “Via de regra, a discussão pós-moderna enfatiza a perda de força explicativa dos ‘paradigmas’ modernos, isto é, de modelos teóricos e sobretudo de categorias como os pares ou as dicotomias sujeito/objeto, natureza/cultura, signo/significação, totalidade/individualidade, público/privado, burguesia/proletariado, reforma/revolução, sociedade civil/Estado.

Não é de se espantar, se, já em resposta, no quadro de uma entrevista, dizia: “a única resposta passa pelos textos”⁵⁴⁹. O que significa, vale acrescentar, que a textualidade do texto atravessa, por sua vez, a “resposta”.

Não é vão, contudo, na esteira de *La carte postale*, traduzir este belo trecho para uma língua nem muito definida nem estática da postalidade.

Ao maquinismo espectral da resposta além do presente da resposta maquinada, porém assombrando todo presente (“sempre, aqui e agora”), demos então e um instante o nome de *correspondência*⁵⁵⁰. Esta inevitável correspondência (sua “inevitabilidade”, portanto, sua precedência já desloca a correspondência como cópula, e copulação envio-resposta) prescreveria suas indagações e seus axiomas paradoxais à resposta, e, conseqüentemente, ao ato de hospitalidade de que deve atestar toda resposta. Por exemplo: é impossível não responder, que não se responda, e por isso mesmo é impossível responder totalmente, inquestionavelmente. (Aliás, D lembra que para L, a “não-resposta” nada mais é do que a morte⁵⁵¹. O mesmo sem dúvida se diria, para D, da resposta total). Ou no modo interrogativo: se quero responder, será que posso responder no lugar do outro, ou então, ao contrário, devo responder *no lugar da resposta do outro*, o mais próximo e fielmente, lá onde seu texto poderia (cor)responder, mesmo não sendo *a* resposta, mesmo que outros textos do mesmo autor desloquem a resposta “sempre, aqui e agora”? Não devo fazer o outro responder por si, mesmo, e sobretudo, quando este outro não pode responder *por si*?

Em resumo, todos os termos que empregamos até aqui perderam capacidade explicativa. Alguns consideram suficiente realizar a ‘desconstrução’ dos conceitos. Outros estão à procura de novos ‘paradigmas’...” (Chauí, Marilena. “Público, privado, despotismo”. In: *Ética*. Org. Aduardo Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 383). Seria interessante confrontar os argumentos de Marilena Chauí com *Espectros de Marx*, publicado um ano depois do texto da filósofa, uma vez que um dos principais eixos desta são as críticas contemporâneas de Marx.

⁵⁴⁹ Entrevista concedida em 1983 (“Dialogues”. In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 164).

⁵⁵⁰ Seria preciso respeitar todas as virtudes, virtualidades e desvirtuamentos em jogo neste termo ou neste envio: entre uma teoria geral dos correios, entre todos os desdobramentos, literalmente, das correspondências entre *letra*, *lettre* e cartão postal, e os debates entre Derrida e Lacan, no que diz respeito à estrutura e os destinos da letra e da carta. Também caberia a maior cautela em tomar distância quanto à “correspondência copulante” entre questão e resposta a que se referia Derrida em “Tympan” (In: *Marges*. Op. cit. p. IX)

⁵⁵¹ *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Op. cit. p. 20.

Se “cedo ou tarde ela responderá” pelo autor, a implacável promessa desta correspondência maquínica não deixa de produzir *interferências*, espectros, na reserva sem reservas dos quais uma resposta, sem eliminar os parasitas e sem poder distinguir-se deles em absoluto, poderia advir. Ela é este papel-máquina, esta estrutura de cartão postal, aquilo que “não deixará de aparecer aos olhos de todos” e, no entanto, sempre se apaga, “se oculta ao primeiro olhar”⁵⁵². É aquilo que começa com a interferência. Ou com as interferências, pois, cremos, o termo pede plural. É um “estar mais de um na linha”⁵⁵³. Na linha e, já, na epígrafe.

Implicação simultânea para nós: os parasitas alastram-se em todo o campo semântico da *responsabilidade*. À correspondência deve corresponder uma *corresponsabilidade*. Correspondência sem simetria, dividida, mas não compartilhável. Responsabilidade dividida, e, portanto, multiplicada, pela estrutura do envio da resposta a que responde.

Corresponsabilidade? Se devo responder pelo meu texto, o texto responde *por mim*. Chance e tragédia (do co-): a máquina, a “secretária” (“*answering machine*”) responde por mim permitindo que me ausente. Mas responde no *meu lugar*, tomando o meu lugar. Não foi preciso esperar o advento da técnica eletrônica: o “nome próprio”, outrossim, “responde” pelo portador, e como se sabe ou acredita saber, o nome próprio é nome de morto⁵⁵⁴. Lemos em *Mal de arquivo* (questão do fantasma, da resposta espectral):

Isso é, ao menos, aquilo que *acreditamos saber*, aparentemente: o outro não responderá mais. Ora, apesar destas necessidades, apesar das evidências e destas certezas acreditadas, apesar de todas as seguranças asseguradas que um tal saber ou um acreditar-saber nos dá, o fantasma continua a falar através delas. Talvez não responda, mas fala. Isso fala, um fantasma. Que quer dizer isso? Em primeiro lugar, isso quer dizer que, sem responder, ele dispõe de uma resposta um pouco como a secretária eletrônica (respondedor automático, *answering machine*), na qual a voz sobrevive ao momento da gravação: você liga, o outro morreu, saiba você ou não, e a voz responde, de maneira muito precisa, às vezes com alegria, explica, dá instruções, faz declarações, dirige pedidos a você, ordens, promessas, injunções. Supondo,

⁵⁵² Repetimos aqui o famoso início da *Farmácia de Platão*: “um texto é um texto somente quando este oculta ao primeiro olhar a lei de sua composição” (Op. cit. p. 7).

⁵⁵³ “Si nos lettres sont bouleversantes, en revanche, c’est peut-être parce que nous sommes plusieurs sur la ligne, une foule, ici même, au moins un consortium d’expéditeurs et de destinataires”, e, em aposto, Derrida acrescenta: “une vraie société anonyme à responsabilité limitée, toute la littérature (...)” (“Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 116).

⁵⁵⁴ Cf. inúmeros lugares.

concesso non dato, que um vivente responda de uma maneira absolutamente vivaz e infinitamente ajustada, sem o menor automatismo, sem que uma técnica de arquivo não ultrapasse nunca a simplicidade do evento, nós sabemos, em todo caso, que uma resposta espectral (e portanto instruída por uma *tekhne* e inscrita num arquivo) é sempre possível. Não haveria nem história, nem tradição e nem cultura sem essa possibilidade. É disso que tratamos aqui. É na verdade a isso que temos que responder⁵⁵⁵.

(Parêntese – agora que estamos relendo este trabalho: em *Mal de arquivo*, D fala da *arkhê*, como, ao mesmo tempo, *começo* e *comando*, do seu princípio natural e histórico (o lugar do começo), e o da lei, do comando; do efeito de *domiciliação* como possibilidade do nascimento do arquivo...⁵⁵⁶).

P. R. (a-posta restante): Hipótese, no *verso* da de B⁵⁵⁷: os textos de D são *repostáveis* no “campo da ética”. (Talvez não o campo da ética, todo ele, ou justamente sim, quando ele se dá como *um* campo).

Hipótese antes do que tese: em momento algum será possível comprovar na forma tética, isto é, na evidência de uma posição, algo que já indica uma dis-posição, uma tarefa ainda por vir e assediada por uma responsabilidade espectral (“possibilidade” à qual “se responde”). Hipótese da hipótese: o “campo da ética” não reconheceria mais os seus limites, a forma de suas questões e a pré-ferência de suas respostas. Um enunciado como “um ato de hospitalidade só pode ser poético” não se tornaria inteligível apenas porque começaria a fazer sentido na correspondência entre poesia e hospitalidade, entre língua e acolhida, literatura e filosofia. Ele designaria o movimento diferencial da postalidade a que engaja a

⁵⁵⁵ Derrida, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 81. Modificamos a tradução que dizia “Supondo, *concesso non dato*, que um vivente não responda *nunca* de uma maneira absolutamente vivaz e infinitamente ajustada, sem o menor automatismo...”. Não dispomos da versão francesa, mas esta negação contradiz toda a lógica da argumentação e deve traduzir o “*jamais*” francês que não implica necessariamente em negação.

⁵⁵⁶ Op. cit. p. 11 sq.

⁵⁵⁷ Para lembrar o que citamos da bela intervenção de Bennington no ato 1: “a desconstrução não pode ser ética não pode propor uma ética, mas a ética poderia, ainda assim, fornecer uma *pista* privilegiada para a desconstrução e a desconstrução poderia proporcionar uma nova forma de se pensar alguns dos problemas tradicionalmente propostos pela ética”.

responsabilidade ilimitada e dissidente de uma re-sposta anterior à “questão”, às “questões éticas” e à sua posicionalidade.

Poderemos *responder* por esta hipótese? Poderemos demonstrá-la, nem que seja na elipse de um percurso, de uma reposição *dissidente*? e sem a contra-assinatura do outro?

A resposta começa com uma repetição que *põe* toda responsabilidade *a perder*.

Que só chega ao se perder.

(Não digo nada que seja dito ou dizível. / E no entanto meu dizer a declaração de amor ou o chamado do amigo, o endereçamento ao outro na noite, o escrever que não se resigna a este não-dito, quem juraria que eles retornam ao nada se nenhum dito os esgota? / A resposta não me pertence mais, é tudo o que eu queria lhe dizer, amigo leitor. E sem mais saber se é preciso preferir o raro ou o numeroso. / Tomo a responsabilidade de falar justo neste ponto, até aqui, até este ponto em que não respondo mais de nada [“où je ne répons plus de rien”: *em que uma loucura paira neste instante. Já aparece este espaçamento linguístico da responsabilidade, o seu “ser-linguístico”, diria talvez A*]. E desde o qual se anuncia portanto toda responsabilidade⁵⁵⁸)

Do postal chegaria (precedência da resposta), ao mesmo tempo, a injunção, que não chega senão no léxico e na sintaxe de uma disjunção. Seu *chegar* mesmo é, contudo, não-um (acerca da letrologia e da aletologia da letra ou da letra-carta – assim chamaremos a *lettre* –, isto é, da questão de saber se ela chega ou não a seu destino, D insiste, mais de 20 anos após *La carte postale*, não no fato dela chegar ou não ao destino, mas dela não chegar *ao* chegar: “A letra-carta [*la lettre*] se subtrai à *chegada* [“à l’arrivée”, *à chegada/na chegada*]. Ela chega alhures, sempre várias vezes. Não a podes mais pegar. É a estrutura da letra-carta [*de la lettre*] (como cartão postal, ou seja a fatal partição que ela deve suportar) que quer isso”⁵⁵⁹).

⁵⁵⁸ “Je ne dis donc rien qui soit dit ou dicible. / Et pourtant mon dire la déclaration d’amour ou l’appel de l’ami, l’adresse à l’autre dans la nuit, l’écrire qui ne se résigne pas à ce non-dit, qui jurerait qu’ils retournent au néant dès lors qu’aucun dit ne les épuise ? / La réponse ne m’appartient plus, c’est tout ce que je voulais vous dire, ami lecteur. Et sans plus savoir s’il faut préférer le rare ou le nombreux. / Je prends la responsabilité de parler juste à ce point, jusqu’ici, jusqu’à ce point où je ne répons plus de rien. Et depuis lequel s’annonce donc toute responsabilité” (*Politiques de l’amitié*. Op. cit. p. 89).

⁵⁵⁹ *Résistances*. Op. cit. p. 84.

Reticência: *postal* não guarda a memória do *posto*? Da posição, da retidão ética, da indivisibilidade ou do sem-fundo do limite ao qual se entrega sempre uma ética? Não é nisso que consiste uma ética, afinal?

Se, como dizia B, a “desconstrução” não poderia pro-por uma ética, é justamente aí, no limite, na “topografia”⁵⁶⁰ de um “discurso que sempre quis assegurar-se o domínio do limite”⁵⁶¹. Mais adiante (já citado): “Portanto, a que questão de direito fiar-se se o limite em geral (...) é estruturalmente oblíquo? Se logo não há limite *em geral*? nem forma reta [*droite*] e regular do limite?”⁵⁶². Já quanto à questão do direito e do direito à questão, citávamos supra um trecho de *Du droit à la philosophie* em que caberia ligar o postal “à memória e à promessa, sempre além do presente” que dita a “responsabilidade mais exigente” de questionar “as determinações filosóficas” da responsabilidade – a começar pela secundariedade da postalidade na re-posição da resposta no tempo por vir, inapresentável, da responsabilidade em sentido canônico, mas a cuja temporalidade inapresentável deveria se referir uma responsabilidade “digna de seu nome”. Que “ligação” seria esta a que pretendemos, entre o postal e a memória e a promessa?

Não simples. Ela é ela mesma comandada por uma postalidade. Ligação sem presença, dizia-se no ato 2, justamente porque é diferencial. Assim, seria talvez preferível dizer sempre re-postalidade.

Sem dúvida, queremos falar da “postalidade dos textos de D no campo da ética” em nome da literatura. Não em seu nome, para salvar seu nome, por ela mesma, mas talvez pelo

⁵⁶⁰ Como diz Hillis Miller (“Topographies de Derrida”. In: *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*. Colloque de Cerisy. Paris : Galilée, 1994.).

⁵⁶¹ É a abertura de *Marges*: “Ample jusqu’à se croire interminable, un discours qui *s’est appelé* philosophie — le seul sans doute qui n’ait jamais entendu recevoir son nom que de lui-même et n’ait cessé de s’en murmurer de tout près l’initiale — a toujours, y compris la sienne, voulu dire la limite. Dans la familiarité des langues dites (instituées) par lui naturelles, celles qui lui furent élémentaires, ce discours a toujours tenu à s’assurer la maîtrise de la limite (*peras, limes, Grenze*). Il l’a reconnue, conçue, posée, déclinée selon tous les modes possibles; et dès lors du même coup, pour mieux en disposer, transgressée. Il fallait que *sa propre limite* ne lui restât pas étrangère. Il s’en est donc approprié le concept, il a cru dominer la marge de son volume et penser son autre” (Op. cit. p. I).

⁵⁶² Quanto à suspeita sobre a figura, ainda muito reta, do oblíquo, já a frisamos no ato 1, mas a questão continua valendo mais do que nunca.

que nos apaixona nos textos de D e que vem dela, que é sua chegada sem chegada, o que chamaremos de seu “endereço impertinente”. “Que vem dela” (exagero, é claro, não *dela*, só dela, nem dela como tal, não sem uma “ligação passional” e a singularidade de alguns textos): desde seu direito incondicional de dizer tudo, isto é, de seu direito incondicional à postalidade, inclusive àquela que não diz tudo, talvez a mais preciosa, justamente.

Com a expressão *endereço impertinente*, já estamos tentando responder a ou co-responder a B, com B (empregando seu “próprio termo” de “impertinente”), à sua rara e pertinente revisitação das relações de literatura, crítica e ética. Mas onde afirma, porém, que para D a literatura “não se endereça”⁵⁶³. Com os poucos poemas e análises que evocamos aqui, é desde já possível responder: se para D a literatura simplesmente não se endereçasse, ele não poderia fazer disso sequer uma “tese”. O fato de haver endereçamento não impede que a pergunta inesgotável da literatura continue se colocando: a quem se endereça a literatura? (Questão do “sujeito”...). A quem se endereça uma ética? Ao filho tão somente?

Como, de qualquer modo, dar uma resposta, como atribuir *uma* responsabilidade, em nome da *obra* de D, quando este nunca respondeu simplesmente? quando – “sempre, aqui e agora” – “ele” ou o primeiro narrador de *La carte postale* colocava, na intrusão, a ruindade da exigência de responsabilidade ética, da pressa em decidir, em decidir decidir, a única definição do mau leitor? Ora, ler é menos, para D, aquilo que deveria dar uma lição de moral, do que uma lição sobre a moral. É assim que a “instância ética trabalha a literatura no corpo”:

⁵⁶³ “Critique littéraire et philosophie morale. Pragmatique de l’altérité, statut de la littérature et typologie des approches philosophiques et morales de la littérature”. In : *Savoirs et littérature – Literature, the humanities and the social sciences*. Etudes réunies par Jean Bessière. Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2002. Para citar apenas o trecho que nos interessa deste denso ensaio que parte da noção de Michel Meyer de “pragmática da alteridade”: “A literatura torna-se aqui como que o seu próprio contexto. Além do que, neste jogo de auto-contextualização, ela repita em si mesma a pragmática da alteridade, ela dispõe que, através desta autocontextualização, a obra tem como transcendência todo contexto faltante. Ela é a questão de todo contexto faltante e, conseqüentemente, a da integração de todo Outro. Isso deve ser lido como complemento às notações que acabam de formular a solução do paradoxo de Derrida. A literatura é não só a objetivação da transcendência de todo outro discurso pelo fato da dupla alteridade indicada. Ela é também o que designa como seu outro e sua transcendência a diversidade das crenças, das culturas. Isso é uma correção da tese de Jacques Derrida segundo a qual a literatura não é endereçada. Convém não ler o jogo de transcendência do contexto faltante como falta de endereço” (p. 236).

Sua lição [a de Francis Ponge] (sua ética, sua política, isto é sua filosofia) me interessa menos (na verdade não a escuto sempre sem murmúrio) do que aquilo a partir do que ela se constitui e que ele mostra melhor do que ninguém, demonstrando por aí mesmo, que se duvida muito facilmente, que a instância ética trabalha a literatura no corpo. É porque *a escutar* a lição que ele dá, eu prefiro *lê-lo*, isto é como uma lição *sobre* a moral, e não mais *de* moral, *sobre* a genealogia da moral que ele tirou, vamos vê-lo, de uma moral da genealogia⁵⁶⁴.

Entrecena: a voz livre da mulher desconhecida

Cena repostada, cena de uma estranha resposta, que nos chega pelo romance *Todos os nomes* de S.

(Pausa: tomamos conhecimento desta cena antes de ler o trecho de D acima com sua secretária eletrônica e sua resposta espectral. Mesmo assim, deveremos dizer que ela entra aqui e agora como um *exemplo* destes últimos? de uma espectralidade que assombra (*hantise*), isto é, do *habitar* mesmo do “vivente”? Nada menos certo, a começar pelo caráter singular da resposta que a secretária do romance de S secreta, conforme tentaremos mostrar. Além disso, “exemplo” ou não coincide, em seu sentido corrente ao menos (caso particular de uma regra geral), com a gráfica da resposta espectral que o próprio relato encena – a exemplaridade e a unidade da “cena”, justamente, não deixa de ser ela mesma questionável, e a “simplicidade do

⁵⁶⁴ De *Signéponge*. Apud Siscar, Marcos. *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*. Op. cit. p. 342. “*A écouter*” neste trecho é, quando pouco, dúplice: não se trata somente de uma preferência pela leitura *no lugar* da audição (a não ser entendendo *no lugar* ao pé da letra: uma leitura desdobrando a audição), mas sim de uma escuta que, *por ser atenta* ao discurso de Ponge, prefere escutá-lo de outra forma. Na frase anterior, outra duplicidade marca esta escuta: “a instância ética trabalha a literatura *no corpo*”. Restaria definir, se for possível, todas as instâncias implicadas neste “corpo”. A começar pelo fato de não se poder mexer no corpo do texto literário, segundo evocávamos anteriormente no que concerne a des-sacralização. Na sua análise do texto de Kafka, “*Before the law*”: “We are *before* this text, saying nothing definite and presenting no identifiable content beyond the story itself, except for an endless *différance*, till death, nonetheless remains strictly intangible. Intangible: by this I understand inaccessible to contact, impregnable, and ultimately ungraspable, incomprehensible – but also that which we have not the *right* to touch. This is an ‘original’ text, as we say; it is forbidden or illicit to change or disfigure it, or to touch its form. Despite the non-identity in itself of its sense or destination, despite its essential unreadability, its ‘form’ presents and performs itself as a kind of personal identity entitled to absolute respect. If someone were to change one word or alter a single sentence, a judge could always declare him or her to have infringed upon, violated, or disfigured the text. A bad translation will always be summoned to stand before the original, which supposedly acts as a *point of reference*, being authorized by its author or his legal representatives and identified by its title, which according to civil status is its proper name, and framed between its first and last word. Anyone impairing the original identity of this text may have to appear before the law. This may happen to any reader in the presence of the text, to critic, publisher, translator, heirs, or professors. All these are then at the same time doorkeepers and men from the country. On both sides of the frontier” (“*Before the law*”. In. *Acts of literature*. Op. cit. p. 211.

(seu) evento”, como dizia D acima, assombrável⁵⁶⁵. Ou então seria preciso pensar uma exemplaridade totalmente outra, que respondesse à espectralidade do habitar-isto-é-assombrar – toda a história, a tradição, a cultura... a ética e o endereçamento de todas as responsabilidades –, que fosse sempre transbordável pela “técnica de arquivo”, pelo maquinário que a põe em cena. (Já aludimos à leitura de H por L-L em *A imitação dos modernos*). A procura repensar a estrutura do exemplo segundo o motivo da “singularidade qualquer”, a ponto de sustentar que “o ser-exemplar é o ser puramente lingüístico” e que as próprias determinações identitárias “podem ser radicalmente questionadas” a partir de sua estrutura mesmo do exemplo⁵⁶⁶. Esta, aliás, não é alheia à técnica de arquivo, à espectralidade e ao que chamamos de “dissidência” da dupla injunção de resposta⁵⁶⁷. Vale acrescentar ainda: por um lado, parece difícil imaginar um discurso “teórico” sobre “literatura” que prescindisse de “exemplaridade”, a cada vez que recorre ao “tesouro de traços” dos textos, e que não fizesse deste traço um exemplo a serviço de uma verdade, de uma determinada tese, de uma argumentação, de uma retórica, etc.; a “literatura”, por outro lado, em seu “estatuto ficcional”, é exemplar quanto à inexemplaridade de suas marcas e assim escapa ao exemplo e à sua

⁵⁶⁵ A cultura não cessa de reproduzir exemplos, certamente, mas a responsabilidade cuja exigência é espectral não pode, por definição, responder ao exemplo, sem o que ela se anula ou simplesmente não haveria de antemão nenhuma necessidade ética.

⁵⁶⁶ “L’être-exemplaire est l’être purement linguistique. Exemplaire est ce qui n’est défini par aucune propriété, sauf l’être-dit. Ce n’est pas l’être-rouge, mais l’être-dit-rouge, ce n’est pas l’être Jakob, mais l’être-dit-Jakob qui définit l’exemple. D’où son ambiguïté, dès qu’on décide de le prendre au sérieux” (Agamben, Giorgio. *La communauté qui vient*. Op. cit. p. 17). Este “ser” puramente lingüístico do exemplo não é menos ético-político, ao contrário, é o que permite um questionamento radical de todo “hábito”: “L’être-dit – la propriété qui fonde toutes les appartenances possibles (l’être-dit français, l’être-dit chien, communiste) – est, en effet, également ce qui peut les remettre toutes radicalement en question. Il est le Plus Commun, qui retranche de toute communauté réelle. D’où l’impuissante omnivalence de l’être quelconque. Il ne s’agit ni d’apathie ni de promiscuité ou de résignation. Ces singularités pures ne communiquent que dans l’espace vide de l’exemple, sans être rattachées à aucune identité. Elles se sont expropriées de toute identité, pour s’approprier l’appartenance même, le signe C [de “pertence”]. *Tricksters* ou fainéants, aides ou *toons*, ils sont le modèle de la communauté qui vient” (Idem).

⁵⁶⁷ “Un concept qui échappe à l’antinomie de l’universel et du particulier nous est depuis toujours familier, c’est l’exemple. Quel que soit le contexte où il fait valoir sa force, l’exemple se caractérise en ce qu’il vaut pour tous les cas du même genre et, en même temps, est inclus parmi eux. Il constitue une singularité parmi les autres, qui peut cependant se substituer à chacune d’elles, il vaut pour toutes. D’où la prégnance du terme qui en grec exprime l’exemple: *para-deigma*, ce qui se montre à côté (comme l’allemand *Beispiel*, ce qui joue à côté). Car le lieu propre de l’exemple est toujours à côté de soi-même, dans l’espace vide où se déroule sa vie inqualifiable et inoubliable. Cette vie est la vie purement linguistique. Seule la vie dans la parole est inqualifiable et inoubliable” (Idem, p. 16-7).

clausura no discurso ⁵⁶⁸. L lembra que o jogo ou o eu (*jeu/je*) literário consiste nesta possibilidade “de dizer outra coisa ou mais do que ela diz”, e cita D: “É porque a literatura pode o tempo todo jogar econômica, elíptica, ironicamente, destas marcas e não-marcas, e, portanto, da exemplaridade de tudo o que ela diz ou faz, que sua leitura é ao mesmo tempo uma interpretação sem fim, um gozo e uma frustração sem medida”⁵⁶⁹. O segredo é, para D, o que, exemplarmente em literatura, não é arquivável: ele é a cinza do arquivo⁵⁷⁰).

Sinopse: o personagem principal, escrevente da “Conservatória Geral do Registro Civil” (mais um *scrivener* na literatura), após uma longa busca (quase todo o romance) “sem motivos” por uma desconhecida, descobre, através de um registro de óbito, que esta morreu. Chega a entrar, contudo, no apartamento da moça defunta. Enquanto sentia o perfume dela nos lençóis ainda desfeitos, nos vestidos guardados, o telefone toca, a secretária se aciona e ele pode ouvir, quando não mais esperava por isso (?), a voz dela pronunciando sua mensagem de ausência. Segue um momento de devaneio lascivo, *quase* necrofilico: já fora do apartamento, o velho Sr. J tem a idéia “mais ousada de sua vida”, isto é, passar a noite na cama da “mulher desconhecida”. Ao imaginar a possibilidade de ouvir novamente esta voz, deitado na cama, projeta a hipótese de um “sonho agradável excitar” o seu “velho corpo”, de

⁵⁶⁸ A textualidade do exemplo, *por exemplo* em literatura (em que esta textualidade pode se ex-pôr), é, como diz Lacoue-Labarthe, aquilo que faz que “o discurso, em geral não funcione, se decompõe e resista a si mesmo, se inacabe [*s’inachève*]” (“Nietzsche apocryphe”. In: *Le sujet de la philosophie (Typographies I)*. Paris: Aubier-Flammarion, 1979. p. 80). Ele está falando então, vale precisar, do recurso à astúcia (“*ruse*”) e à “estratégia de uma infinita complexidade” a ser desdobrada no questionamento de um texto como o de Heidegger, e que tem um nome, a “desconstrução” (p. 79-80).

⁵⁶⁹ Michel Lisse. “Le secret *exemplaire* de la littérature”. In: *Le secret : motif et moteur de la littérature*. Org. Chantal Zabus. Louvain-la-neuve: Université Catholique de Louvain, 1999. p. 435. Lisse traça exemplarmente a insistência derridiana numa exemplaridade quanto ao segredo em literatura, que não é nem o segredo psicológico, nem o segredo místico... Interessa frisar que o início do texto retoma o questionamento que abre *Paixões* de Derrida, a saber, a aporia a que dá lugar o exame da decisão de responder ou não responder ao convite de intervenção após a leitura de vários textos sobre a sua obra. Uma arguição com trajetos bastante similares se desenha em “Les topographies de Derrida” de Hillis Miller (In: *Le passage des frontières*. Op. cit.).

⁵⁷⁰ Lisse, Michel. “Le secret *exemplaire* de la littérature”. In: *Le secret : motif et moteur de la littérature*. Op. cit. Cinza lá mesmo onde o arquivo do real e o arquivo da ficção se cruzam. Lê-se de *Passions*: “Mais si, sans aimer la littérature en général et pour elle-même, j’aime quelque chose *en elle* qui ne se réduise surtout pas à quelque qualité esthétique, à quelque source de jouissance formelle, ce serait *au lieu du secret*. Au lieu d’un secret absolu. Là serait la passion. Il n’y a pas de passion sans secret, ce secret-ci, mais pas de secret sans cette passion. *Au lieu du secret*, là où pourtant tout est dit et où le reste n’est rien – que le reste, pas même de la littérature.” (Derrida Apud Siscar, Marcos. *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*. Op. cit. p. 361).

modo que não teria “remédio” a não ser pela via do onanismo. Isso não ultrapassa a imaginação do Sr. J, que deixa o prédio.

Nunca saberemos o nome desta mulher que, de acordo com a narração, o Sr. J lê, pronuncia para outra personagem, mas não para nós; nunca ouviremos sua voz que repercute mais de uma vez, é o que lemos, nos ouvidos dele.

A mulher tem *e* não tem nome, ouvimos *e* não ouvimos a sua voz, escutamo-la *e* não a escutamos.

P.R.: “E no começo, há o *e*”⁵⁷¹.

Neste intervalo, nesta ligação que tão logo nos desliga – nome sem nome, escuta sem escuta – “reside” em parte o evento improvável, sensual, poético, um pequeno milagre: a chance de ouvir o grão da voz da mulher desconhecida. Voz programada se bem que certamente não destinada ao Sr. J em particular. A gravação se destina a qualquer um que chamasse (não será verdadeiro para toda gravação), mas como ninguém, o Sr. J a aprecia e se deixa surpreender. Milagre que não é menos a lembrança da morte, do irrepetível, o irrepetível repetido, sobrevivo. Enquanto tentamos escutar a visita assombrosa desta voz, recebemos este telegrama de LFMC – é uma parte do trecho chamado “O futuro pertence aos fantasmas”, uma de suas *Cenas derridianas*⁵⁷²:

⁵⁷¹ “Et cetera... (*and so on, und so weiter, and so forth*, et ainsi de suite, *und so überall*, etc.)”. In: *Jacques Derrida*. Dir. M.-L. Mallet e G. Michaud. Paris: l’Herne, 2004. p. 21. Neste texto, Derrida analisa as inúmeras modalidades do *e*, desde o grotesco da associação incompleta de coisas (“desconstrução e...”), à hierarquia sempre em pressuposição, à dupla obrigação que se arma com um “e... *e*”, ao suplemento, à promessa de repetição de toda afirmação em espera de confirmação e contrassinatura, até a disseminação da ordem coletiva encetada com o “e”.

⁵⁷² Precede uma nota que entra feito luva no desejo de apropriação do personagem de Saramago: “O desejo de apropriação está submetido à subdivisão prismática de um resto que escapa e que é a condição para que alguma coisa exista. O que existe no mundo existe no intervalo que produz a espectralidade, ou seja, a imagem possível que escapa. Algo sulca mas transita como miragem.” Luis Fernando de Medeiros Carvalho, contra Wolfgang Iser, defende que a disseminação, o que permite a cena de Saramago e que esta nos chegue, não é a expansão do habitat que Iser atribui como possibilidade do jogo para os animais, e sim “a dissolução do habitat reduzido ao seu mínimo elemento iter”. *Cenas derridianas*. Op. cit. p. 32.

(...) é nesse espaço intervalar que nasce de um fora, espaço de criação de um “chez-soi fora do chez-soi”, que o fantasma pode aproximar-se. O intervalo estrutura a bífida face passado/futuro. Em relação ao passado consuma-se o luto, em relação ao futuro sobrevém a assombração. Ambos se desdobram da estrutura intervalar. Assim o evento acontece a partir da divisibilidade do instante. Ou como afirma Derrida:

“Nosso presente divide-se ele mesmo: o presente vivo ele próprio se divide. Desde agora, ele carrega sua própria morte nele mesmo e ele reinscreve na sua imediatez aquilo que deveria lhe sobreviver; ele se divide na sua vida entre sua vida e sua sobrevida [...] não haveria arquivo sem esta deiscência, sem esta divisibilidade do presente vivo que carrega seu espectro nele mesmo. Espectro, imagem possível da imagem”.⁵⁷³

No espectro telegramático desta “cena derridiana” podemos reler a cena telegramática de S, a qual envia mais de um telegrama, em vários sentidos e *de vários sentidos* (visão, audição, tato, olfato...). O fantasma feminino “pode aproximar-se” no “chez-soi fora do chez-soi”, no evento desta mensagem de ausência, mais precisamente, na voz da morta que diz: “Não estou em casa”, paráfrase singular, estranha e doméstica (estranha porque doméstica), do “chez-soi fora do chez-soi”. No hiato – “dehiscência do presente vivo, divisibilidade do instante, de sua vida entre sua vida e sua sobrevida” – condicional do retorno, da mensagem e passagem do passado, acontece o evento, que, vale notar, é um retorno da *revenante*, fantasma feminino.

Não é a única “coisa” inquietante. Coisa ou “isso”, *ça*, isso que passa a olhar-me, característico do espectro, mas que para “passar” a olhar-me deve ter estado aí há mais tempo e deve poder retornar, dupla condição da promessa⁵⁷⁴. Outra inquietação acontece, então, no interior mesmo do recado poético e fúnebre, quando este volta a passar pela cabeça que pensa (mas qual?). Como se o fúnebre já tivesse acontecido antes da morte. E isso seria ainda mais assombroso. Talvez por efeito retroativo, é verdade: a escuta que o narrador/personagem apresenta da frase impossível do gravador poderia ter sido contaminada pela lembrança da morte que a própria frase detonasse. Além disso, a moça se suicidou, e ele confessadamente

⁵⁷³ *Cenas derridianas*. Op. cit. p. 32-3.

⁵⁷⁴ Queremos com isso traduzir a dupla acepção da famosa frase de *Espectros de Marx* para dizer o espectro: “ça me regarde”: isso me olha, isso tem a ver comigo.

está procurando “a carta, o diário, a palavra de despedida, o sinal da última lágrima”⁵⁷⁵. Mas não é com isso que o Sr. J se depara. Nenhuma razão, motivo, desculpa, acusação, despedida. Nada que se costuma esperar de um “suicida”⁵⁷⁶. Com o que se depara então o Sr. J? Na sequência imediata deste repassar da mensagem (“Não estou em casa, deixe o recado depois de ouvir o sinal”), a voz narradora pondera: “sim, não está em casa, nunca mais estará em casa, ficou apenas a sua voz, grave, velada, como que distraída, como se estivesse a pensar noutra coisa quando fez a ligação”⁵⁷⁷. Não sabemos se estas impressões dão-se logo à primeira escuta ou se são fruto da lembrança daquele que pensa. É possível pensar que alegar uma retro-atividade quanto à impressão de distração na voz da morta então viva é ainda tentar calar a catástrofe de uma anterioridade mortal. Em todo caso, a voz se *agrava*. Voz gravada e grave. (Como se o tom da voz dependesse de uma gravação, de um *play-back*). Grave ou *grave*, como em inglês se diz túmulo. De além-túmulo. De além-túmulo antes do túmulo: não sabemos mais o que nos dá esta certeza interpretativa quanto à vinda da morte, quanto ao reconhecimento de (suas) balizas, quanto aos ocos onde ela cava seu leito ou seu túmulo no

⁵⁷⁵ Saramago, J. *Todos os nomes*. Op. cit. p. 272.

⁵⁷⁶ Primeira definição do suicídio: “1. Ato ou efeito de suicidar-se” – loucura, não do suicida, mas da locução (locução), que no dicionário descreve tão tranqüilamente nesta linguagem “técnica” a “ação” do “agente” da ação que mata a si mesmo (o louco são). Dois aforismos de Blanchot mereceriam menção em *L’écriture du desastre* (Paris: Gallimard, 1980). O primeiro distingue obrigação e responsabilidade, e afirma uma responsabilidade para além da vida, indiferente a um suposto “dever viver”: “Comment pourrait-il y avoir un *devoir* de vivre? La question plus sérieuse: le désir de mourir serait trop fort pour se satisfaire de *ma* mort comme de ce qui l’épuiserait, et il signifie paradoxalement: que les autres vivent sans que la vie leur soit une obligation. Le désir de mourir libère du devoir de vivre, c’est-à-dire a cet effet qu’on vit sans obligation (mais non sans responsabilité, la responsabilité étant au-delà de la vie” (p. 22). O segundo fragmento procura pensar o suicídio além da oposição razão/desrazão, ativo e passivo, uma vez que seu ato abre uma “zona de ‘opacidade maléfica’ (diz Baudelaire)”, uma atividade no absolutamente passivo (mas uma atividade que se “furta” ao seu próprio espetáculo), um sem-relação consigo (o proibido e o secreto) e com o outro irredutível à decisão ou ao “fenomenal”: “Se tuer, c’est s’établir dans l’espace interdit à tous, c’est-à-dire à soi-même: la *clandestinité*, le *non phénoménal* du rapport humain, est l’essence du ‘suicide’, toujours caché, moins parce que la mort y est en jeu que parce que mourir – la passivité même – y devient action et se montre dans l’acte de se dérober, hors phénomène. Qui est tenté par le suicide est tenté par l’invisible, secret sans visage. Il y a des raisons de se donner la mort, et l’acte du suicide n’est pas déraisonnable, mais il enferme celui qui croit l’accomplir dans un espace définitivement soustrait à la raison (comme à son envers, l’irrationnel), étranger au pouvoir et peut-être au *désir*, de sorte que celui qui se tue, même s’il cherche le spectacle, échappe à toute manifestation, entre dans une zone d’opacité maléfique” (dit Baudelaire) où, tout rapport avec lui-même comme avec l’autre étant rompu, règne l’irrelation, la différence paradoxale, définitive et solennelle. Cela se passe avant toute décision libre, sans nécessité et comme par hasard: pourtant sous une pression telle qu’il n’y a rien d’assez passif en soi pour en contenir (et même subir) l’attrait” (p. 56-7).

⁵⁷⁷ *Todos os nomes*. Op. cit. p. 272-3.

vazio temporal (B: “O vazio do futuro: a morte tem nele o seu futuro. O vazio do passado: a morte tem nele o seu tûmulo”⁵⁷⁸). O que cremos ouvir melhor, se não for mais (um)a voz de sereia daquela que se procura, são vibrações póstumas na voz “presente”, portanto, já não presente a si, livre de sua portadora não apenas antes da morte, mas desde a primeira gravação (é curioso: o texto diz “quando fez a ligação”, como se esta gravação fosse primeiro uma chamada, um chamado e uma *ligação* “distráida”). Voz *velada*, diz também o texto. Adjetivo desconcertante, geralmente sugere obscuridade, uma emoção suplementar, além do véu, é claro, menos desdenhável do que nunca em se tratando de voz, não de falsete agudo, mas grave. O desconcertante é que *velada* é atravessado ainda pelo luto, o velar o morto ou a morta. Nota adicional: a *distração* chega como uma metáfora (“como que distraída”) de um retirar-se ao se gravar – D diz “*retrait*” da metáfora, como a inscrição em geral, que se retira ao remarcar, que se apaga tão logo dá a ver/ler⁵⁷⁹. Em outros termos, a voz *ela mesma* é metafórica, ela não é *ela mesma*, ela não suporta uma identidade, um grão de sentido presente.

A voz da mulher trai uma distração antes de uma traição, de uma confissão esperada ou até de uma vida plena e presente a si. Gravidade leve como um oxímoro. A voz trai uma resposta distraída. A resposta distraída da anfitriã – anfitriã “*ghost*” – recorda (ou *records*) como que uma melancolia, ou, melhor, um luto, luto anterior à “própria” morte, diria D. Já “não estava em casa”. Não estava em casa quando anunciava sua ausência: co-incidência desregrada do enunciado e da enunciação, uma verdade de fundo impossível.

Rebobinemos. A frase da defunta, a frase defunta (*defunctus*, que não cumpre mais suas funções – de resposta “maquinada”, com destinação) continua funcionando⁵⁸⁰ (não é

⁵⁷⁸ Blanchot, M. *Le pas au-delà*. Op. cit. p. 26.

⁵⁷⁹ “Le retrait de la métaphore”. In : *Psyché, inventions de l'autre*. Op. cit. Implicações (finitas e infinitas) para a re-sposta...

⁵⁸⁰ Não é sem lembrar o fonógrafo enlouquecido e paródico de Eça de Queirós em “Civilização” (*Os melhores contos de Eça de Queirós*. Sel. Herberto Sales. 4. ed. São Paulo: Global, 2000), conto matriz de *As cidades e as Serras* e adjacente, na coletânea na qual o lemos, de “O Defunto” (conto “fantástico”, ambientado ao modo das *Novelas exemplares* de Cervantes, mas que realiza também o impossível de fazer falar os mortos). Jacinto, super-civilizado e super-moderno, vê seu fonógrafo desatar a repetir sem cessar – mesmo após o corte elétrico, outro

quando o defunto continua funcionando que chega o espectro – aqui, “maquina espectral”?). É enunciada no presente gramatical, “Não estou em casa”, e sua funcionalidade excessiva coincide com a demasiada razão da frase. Gramática aparentemente desajustada com o “tempo da vida” da enunciativa, é demasiadamente justa e muito desajustada: porque ela não está em casa agora, agora que está morta, agora que a voz dela diz que não está em casa, mas a voz dela sobreviveu-lhe o suficiente, estando suficientemente em casa para dizer a quem ligasse ou aparecesse que aqui não está, que pode deixar um recado o telefonista, que espere, que depois poderá responder. Esta sobrevida, este estar em casa não estando em casa, promete uma resposta que não pode dar na forma da resposta presente, a não ser pela mesma promessa de resposta, excessiva. Só que, tudo isso que se poderia ainda acreditar resolver com a presença da anfitriã telefônica ou com a morte como outro da presença, isto é, alegando, por exemplo, que *se estivesse viva* não se colocariam tais problemas e estando morta tudo o que lhe sobreviveu é suscetível de ser considerado, sabendo da sua morte, como sinal da morte por vir – tudo isso é deslocado junto com a distração da voz que diz “Não estou em casa” e que *já não habitava a frase enquanto a dizia*. A não ser que “habitar” ou “habitar a própria frase” já seja da ordem da *hantise*.

P.R.: Da impossível frase “Estou morto” de P, ao “Caçador Gracchus” de K, passando pelas *Memórias póstumas de Brás Cubas*, ao “Não estou em casa” da suicida-defunta, a “Civilização” ou “O defunto” de Q, e talvez, de modo mais ou menos espetacular, muito antes, as literaturas se espectralizam. Mais precisamente, seus legados se espectralizam – ao mesmo tempo em que a Literatura legaliza os espectros e a espectralidade do legado. Dimensão ética, a seguir em *Espectros de Marx*. “Dimensão”?

ventriloquismo fúnebre – “*Quem não admirará os progressos deste século?*”, numa voz oracular e rotunda que vai se diferenciando ao se repetir.

Se não é a sua única nem talvez a primeira determinação que recebeu, a promessa se liga aqui a um habitar desabitado, a um *hábito* desabitado, a uma frase de partida encetada, dividida. O telefonista, o telespectador se depara com um abismo do *tele-*, uma distância sem medida porque é abertura na proximidade.

Nem por tudo isso esta frase deixa de solicitar outras gravações. Sinal disso seria que a repetição do recado não pára nesta única vez, suas ocorrências se multiplicam sob diversas formas. De imediato, sublinhemos: um pedido de gravação segue a frase. Singular “de cor”, se abrimos a correspondência com D: enunciado maquínico, habitual, perfeitamente possível na “vida comum”, é verdade, mas que, querendo ou não, porque não se quis talvez, se torna (uma vez demitido de suas funções, descontrolado, inoperante, privado de remetente e de destinatário) a solicitação de uma ausência, de uma gravação que nunca será escutada por aquela que acabe de anunciar seu não estar em casa. Uma frase desgovernada, abandonada, que libera, contudo, não apenas a singular tonalidade da voz (e do corpo) da mulher desconhecida, como também o drama de sua vida, o que nela havia de distendido. Singularidade já fantasmática. Prenúncio do suicídio? Sempre é possível pensá-lo, e ver ainda neste recado ou “ligação” que pede para deixar um recado *após ouvir o sinal*, uma distração que talvez chamasse (quem? porque? para quê?) o mais discretamente do mundo. Distração, talvez, também, sem segredo algum. Pequeno poema de ACC: “Te apresento a mulher mais discreta do mundo: essa que não tem nenhum segredo”⁵⁸¹. E, de fato, ninguém mais anônimo e discreta do que esta “mulher desconhecida”.

Já sugerimos que a “primeira” escuta de suas tonalidades pedia que nos chegasse escrito pelo menos duas vezes. Depois, na fantasia de dormir na cama da defunta, a idéia mais ousada da sua vida, o Sr. J afigura-se a possibilidade de alguém chamar e a secretária acionar-

⁵⁸¹ César, Ana Cristina. *Novas seletas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004. p. 61.

se. A frase, a resposta, anacrônica e demasiadamente certa, é reiterada sob os nossos olhos, no sonho do Sr. J, como uma “perversão do play-back”⁵⁸². Outra imagem possível da imagem concorre então com a do luto e da assombração: a da fantasia, este outro (do) fantasma. A fantasia se dá aqui como um “uma vez mais”, proibido, porém reiterado. Uma voz “interior” tuteia o Sr. J, prevê a fantasia onanista e logo adverte sobre o “cuidado” que deveria ter “com os lençóis”. Suspende-se então a fantasia com o perigo (ou a outra fantasia?) de deixar um rastro dela. Não deveria ser a fantasia, completamente distraída (o que, paradoxalmente, requer todos os cuidados possíveis para que ela não se distraia em sua distração)? E não é qualquer rastro, o sêmen⁵⁸³. Aqui, será por acaso?, é o rastro de um “remédio”, que está “à mão”: “Se assim for terás o gosto de ouvir uma vez mais a voz velada e grave da professora de matemática, Não estou em casa, dirá ela, e se, durante a noite, deitadinho na sua cama, algum sonho agradável excitar o teu velho corpo, já sabes, o remédio está à mão, só terás de ter cuidado com os lençóis”⁵⁸⁴. Neste momento a “voz interior” nega, não sem esforço, a “grosseira” da “idéia”, em favor de um “romantismo”. Mas se é ainda a “voz interior” que estabelece esta nuance (grosseira), não é certo, pois as vozes narradoras e dialógicas parecem se dividir indecidivelmente: “São sarcasmos e grosserias que o Sr. José não merece, a sua

⁵⁸² “Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 132.

⁵⁸³ O onanismo é equiparado, na *Gramatologia*, ao suplemento de escritura, e à diferença na “auto-afecção”: “O que há com a voz na lógica do suplemento? No que seria preciso, talvez, denominar sua ‘gráfica’? Na cadeia dos suplementos, era difícil separar a escritura do onanismo. Estes dois suplementos ao menos têm em comum serem perigosos. Transgridem um interdito e são vividos na culpabilidade. Mas, segundo a economia da diferença, les confirmam o interdito que transgridem, contornam um perigo e reservam um dispêndio. Apesars deles mas também graças a eles, estamos autorizados a ver o sol, a merecer a luz que nos retém na superfície da mina” [Derrida está introduzindo o “Lugar do *Essai*” de Rousseau]. Que culpabilidade se prende a estas duas experiências? Que culpabilidade fundamental aí se encontra fixada em seu lugar próprio somente se anteriormente descreveu-se a superfície estrutural e ‘fenomenológica’ destas duas experiências, e, primeiramente, seu espaço comum. Nos dois casos, a possibilidade da auto-afecção manifestava-se como tal – deixa um rastro de si no mundo. A residência mundana de um significante torna-se inespugnável. O escrito permanece e a experiência do tocante-tocado admite o mundo como terceiro. A exterioridade do espaço aí é irreduzível. Na estrutura geral da auto-afecção, no dar-se-uma-presença ou um gozo, a operação do tocante-tocado acolhe o outro na estreita diferença que separa o agir do padecer” (Op. cit. p. 201) Mais adiante: “Assim como a ‘funesta vantagem’ [Rousseau] da auto-afecção sexual começa muito antes do que se acredita poder circunscrever sob o nome de masturbação (organização de gestos ditos patológicos e culposos, reservados a algumas crianças ou adolescentes), assim a ameaça suplementar da escritura é mais velha do que aquilo que se acredita poder elevar sob o nome de fala” (p. 203).

⁵⁸⁴ *Todos os nomes*. Op. cit. p. 273.

ousada idéia, bem mais romântica do que ousada...”⁵⁸⁵. Este juízo do “narrador” em defesa do romantismo do Sr. José não apaga, muito pelo contrário, a *discordância* das/nas vozes. É o relato mesmo que se expõe na dis-córdia, no momento discorde no fio narrativo, de um *parti pris* desafinado do narrador quanto ao sentido da “ousadia” da idéia do Sr. J⁵⁸⁶. Esta voz legisladora, quase violenta, tenta impor a lei da leitura, como que saindo do diálogo, procurando distanciar-se da voz tagarela da lei que “se põe a falar” e a “interpelar” “o sujeito moral”. D lendo K, e, sem querer, a S: “Eu tentava mostrar como ele introduzia virtualmente narratividade e ficção no coração mesmo do pensamento da lei, no momento onde esta se põe a falar e a interpelar o sujeito moral”⁵⁸⁷. Aliás, muitos dos elementos da famosa cenografia da lei de K parecem ressurgir na de S. Com umas diferenças não incompatíveis com a interpretação de K por D. Pois a idéia ousada do Sr. J “nasce” do “silêncio”, o silêncio do prédio desabitado e do não comparecimento da “porteira”: “A porteira não apareceu a perguntar-lhe de onde é que vinha, o prédio está silencioso, parece desabitado. Foi este silêncio que fez nascer na cabeça do Sr. José uma idéia, a mais ousada da sua vida”⁵⁸⁸. Na morada (quase) desabitada, no (quase) silêncio da lei, poderíamos dizer, e na (quase) ausência de seu ou de sua guardiã nasce a “idéia ousada”. Ousadia extrema, dentro das limitações do Sr. J, cujo único atrevimento até o início da busca pela mulher era abrir a porta que separa sua habitação, anexa à Conservatória Geral, dos registros (nascimento, casamento, morte, etc.), para, às escondidas, *copiar* e colecionar os das celebridades. A abertura desta porta era proibida, além do que desembocava na escuridão noturna dos arquivos que era preciso enfrentar, apesar do irreprimível medo que sentia o Sr. J. Sempre uma história de portas e de guardião ou guardiã, desde o primeiro passatempo até a idéia “mais ousada”, tanto nas

⁵⁸⁵ *Todos os nomes*. Op. cit. p. 274.

⁵⁸⁶ Em *De um tom apocalíptico...* Derrida aludia de passagem à proximidade do *tonos* e do *cordis* em torno da figura da “corda”. O tremor denegativo aqui sublinhado na “voz narradora” e na voz gravada da mulher “tendem” ambos a repercutir a distensão, o desacordo, a discórdia, antes da unidade tonal, da única corda.

⁵⁸⁷ De *Préjugés*. *Devant la loi*, citado em *Desconstrução e ética*. Op. cit. p. 147

⁵⁸⁸ *Todos os nomes*. Op. cit. p. 273.

aventuras desta personagem como nas do homem do campo na cena de K e mais ainda nas de JK, personagem do *Processo*⁵⁸⁹. A porta não se atravessa sem dar lugar a outra porta, o guardião nunca esteve simplesmente presente ou ausente. Os “(quase)” acima apontavam para isto: a quase ausência de guardião, uma vez que ela está aí virtualmente velada na sua ausência, ou dito de outro modo, o próprio Sr. J *ouve* um apelo no *silêncio*, *vê* uma guardiã *não* se apresentar, um prédio que *parece* desabitado. Como o silêncio pode “dar a luz” a uma idéia, o inapresentado à presença não presente, a desabitação à *aparência* de desabitação? Seria preciso desdobrar aqui a fórmula de D interpretando K: a lei – como o texto de K – se guarda sem se guardar, *de* não se *guardar*⁵⁹⁰. Da mesma maneira que as séries opositivas guardião/ausência de guardião, porta/abertura, habitado/desabitado não dão conta do retorno e da transformação da frase, do fantasma e da fantasia, a lei não pode ser guardada por um representante identificável que vela pela divisão lei/fora da lei.

A análise de D, em *Força da lei*, o “*fundamento místico da autoridade*”, mostra que a origem da lei não se encontra a não ser no recurso a uma violência ela mesma sem fundamento. *O Processo* o reitera a cada episódio, até o último, quando os carrascos anônimos, com o perdão da redundância, fazem seu trabalho silenciosamente. Esta inessencialidade da lei não é a porta aberta para um estar fora da lei, derrubar o guardião ou invadir o território de que o guarda seria o mais concreto limite. Como lembra C, a arbitrariedade da lei, denunciada em “todos os campos de enunciação”, “não apenas permite mas impõe (*lei das leis*) que se continue produzindo literatura, que se continue produzindo juízos; o jogo disseminador da máquina que não possibilita nenhum *sair fora*”⁵⁹¹. Não há fora da lei e “não há fora-de-texto”⁵⁹² se cruzam aqui, onde não há lei fora do texto. Com K (e D), podemos dizer que a hospitalidade da lei é sem limites: “O tribunal não quer nada de você.

⁵⁸⁹ Kafka, Franz. *O processo*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 261-3.

⁵⁹⁰ Cf. “Before the law”. In: *Acts of literature*. Op. cit. 211

⁵⁹¹ Continentino, Ana Maria. “Horizonte dissimétrico: onde se desenha a ética radical da desconstrução”. In: *Desconstrução e ética. Ecos de Jacques Derrida*. op. cit. p. 147.

⁵⁹² *Gramatologia*. Op. cit. p. 194.

Ele o acolhe quando você vem e o deixa quando você vai”⁵⁹³ (o sacerdote ajuizando a JK). Hospitalidade *radical, incondicional* da lei: ela acolhe sem condições o visitante, o deixa absolutamente livre no movimento de sua ida. A contrapartida não menos radical é que o vaivém faz do personagem um eterno visitante da lei, do tribunal incontáveis instâncias e portas. O visitante em nada e por nada é obrigado: liberdade monstruosa de ir e vir, espécie de fort/da implacável, jogo da lei. É claro que uma análise mais demorada destas questões se impõe e devemos prometê-la. Suponhamos apenas que no Sr. J, este escrivão desvirtuado, muito virtuoso ou muito virtual, se encontrem ao mesmo tempo o homem do campo e o guardião da lei, duas “figuras” com as quais C resume sua leitura da leitura de D⁵⁹⁴. Temos então, no avesso sem frente da hospitalidade da lei (porém sempre frente à lei, *Devant la loi*), uma hospitalidade à lei, lei da hospitalidade às leis, *a lei das leis*, aquela que obriga a hospedar a lei ao comparecer perante ela (o que C chama o “*que haja leis*”). Não uma lei geral mas numa inexorável singularidade (como D salienta no conto de K) de uma lei a cada um destinada, mas cujo destino é diferido, é da diferença, ou, de *chegar a não chegar* [*arriver à ne pas arriver*]⁵⁹⁵.

⁵⁹³ *O processo*. Op. cit. p. 271.

⁵⁹⁴ “Em *Diante da lei*, Kafka, segundo Derrida, apreende a divisão que é nossa condição na figura do homem do campo, aquele que deseja entrar, conhecer a lei, e na figura do guardião, aquele que vela pela lei, que sustenta e suporta sua inacessibilidade. Somos tanto guardiões como homens do campo. Como guardiões somos representantes da lei e a guardamos, preservamos na sua inacessibilidade, sem comentários, interpretações e explicações, enquanto que como homens do campo desejamos conhece-la e com esse intuito entramos nas barganhas, nas negociações, cálculos como os quais suspeitamos aceder a ela, capturá-la.” (Continentino, Ana Maria. “Horizonte dissimétrico: onde se desenha a ética radical da desconstrução”. In: *Desconstrução e ética. Ecos de Jacques Derrida*. op. cit. p. 148-9).

⁵⁹⁵ Cf. “Before the law”. In: *Acts of literature*. Op. cit.

Entreato 2. A promessa soberana e a multiplicação das guardas (uma “(pré-)história” da responsabilidade).

... Nietzsche disfarçado de Klossowski.
M. Foucault

Vale uma telespeculação. N certamente não alhearia o que chamamos de “hospitalidade à lei” da capacidade, mas digamos por enquanto necessidade (já que é a “natureza que se impôs” esta “tarefa paradoxal” para o animal homem), de “fazer promessas”. Esta seria, segundo ele, “a longa história da origem da responsabilidade”⁵⁹⁶: a tentativa de estabilização da promessa, promessa de estabilidade, confiabilidade, constância, a fim de “responder por si como porvir!”⁵⁹⁷. O paradoxo desta tarefa é que se esta promessa deveria, antes de tudo, ser da ordem da memória, N remarca de partida que a condição de funcionamento do aparelho psíquico depende de uma força “contrária”, embora não negativa (não é uma “vis inertiae” diz ele): a do esquecimento, aquela que o protege contra as agressões, os excessos, etc. Comparece então, no primeiro e conhecido aforismo da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, o léxico da hospitalidade (sempre próximo do da digestão) assim como a “figura” do guardião da porta, até mesmo o “zelador”⁵⁹⁸, termo com o qual a tradução brasileira nos traz de volta na portaria do prédio da mulher desconhecida:

(...) uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado da digestão (...). Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento.⁵⁹⁹

⁵⁹⁶ Nietzsche, F. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 47.

⁵⁹⁷ Idem. p. 48.

⁵⁹⁸ O que zela, guarda e tem ciúme, e olha, espia pela janela (Machado dizia que a literatura é ciúme, em todo caso o mais literário dos sentimentos).

⁵⁹⁹ *Genealogia da moral*. Op. cit. p. 47-8.

Em suma, para afirmar o presente é preciso esquecer a luta que é o presente, amortecer sua desordem que se a-presenta à “ordem” psíquica. Assim também a “paz ética” dependeria deste duplo esquecimento, o da violência que assedia a calma interior, o da ficção que é a paz⁶⁰⁰.

(É interessante fazer contrapor, frente a esta lei do esquecimento ativo (onde há guardião e porta, há uma ficção da lei), uma imagem usada por D visando caracterizar a dificuldade, a impossibilidade que logo reconhece, no seu afã científico, de fazer *tabula rasa* de tudo o que aprendera até então: este esquecimento seria “tão fácil quanto queimar a própria casa”⁶⁰¹).

O esquecimento “ativo” de N é figurado no “guardião da porta” que torna “possível” uma acolhida sem acolhida (“... em nós acolhido, não penetra mais...”), um *foyer*, uma morada

⁶⁰⁰ Alain Badiou diz, ao menos, que a paz é antes um acordo a respeito do *inexistente* do que sobre o que existe. Cf. nosso Anexo, p. VII.

⁶⁰¹ Em decorrência desta constatação (confessamos que não lembramos exatamente em que parte dos textos de Descartes a encontramos, porém o trecho a seguir bastará para convencer de sua existência) talvez se dê a “moral provisória”, isto é, como a segunda casa em que se alberga enquanto se destrói e “reconstrói a casa onde residimos”: “Afim, como não é suficiente, antes de dar início à reconstrução da casa onde residimos, demoli-la, ou munir-nos de materiais e contratar arquitetos, ou habilitar-se na arquitetura, nem, além disso, termos efetuado com esmero o seu projeto, é preciso também haver providenciado outra onde possamos nos acomodar confortavelmente ao longo do tempo em que nela se trabalha. Da mesma maneira, para não hesitar em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a fazê-lo, em meus juízos, e a fim de continuar a viver para mim mesmo uma moral provisória, que consistia apenas de três ou quatro máximas que eu quero vos anunciar” (*Discurso do método; As paixões da alma; Meditações*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 53). Vale acompanhar as resoluções, que consistiam em: 1. “Obedecer às leis e aos costumes de meu país, mantendo-me na religião na qual deus me concedera...” (Idem); 2. “ser o mais firme e decidido possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto. Imitava nisso os viajantes que, estando perdidos numa floresta...” (p. 55); 3. “procurar sempre antes vencer a mim próprio do que ao destino, e de antes *modificar os meus desejos* do que a ordem do mundo;” (grifo nosso: aí não se configura uma contra-inscrição da máxima lacaniana?) “e, em geral, a de *habituar-me a acreditar* que nada existe que esteja completamente em nosso poder, salvo os nossos *pensamentos*...” (grifos nossos: a inflexionar assim estes termos, temos não apenas uma configuração “cartesiana”, como a da sua textualidade, ou melhor, da sua sutileza, como também uma espécie de cena de criação de um *hábito*, um *ethos* cuja “decisão” – o evento de uma moral provisória, e, portanto, nova, pois apesar de sua decisão seguir as leis do país, esta resolução aponta para um hábito que não existia até então, seja na história “subjética” de Descartes, seja nos mesmos costumes – ganha aqui não só uma performatividade como a encenação de uma fragilidade pioneira); 4. “passar em revista as diferentes ocupações que os homens exercem nesta vida, para procurar escolher a melhor; e, sem pretender dizer nada a respeito das dos outros, achei que o melhor a fazer seria continuar naquela mesma em que me encontrava, ou seja, utilizar toda a minha existência em cultivar minha razão, e progredir, o máximo que pudesse no conhecimento da verdade, de acordo com o método que me determinara...” (p. 57). A seguir, também fala do prazer em usar do método... (de modo que é possível levantar uma “dúvida” sobre a preferência à “ordem do mundo” com relação ao “próprio” desejo). Nossos comentários necessitariam, é claro, de maior aprofundamentos.

interior se fecha à penetração, à infração, ao arrombo. Note-se: não são portas e janelas unicamente – um guardião suplementar zela, há um zelador a mais.

Mas não é tão fácil dizer esta inevitável “hospitalidade à lei” e sua relação com a promessa. Muito menos quando tal esquecimento oscila entre uma proteção à integridade da “ordem psíquica” (não é aquela mesma que permite que um promotor permaneça idêntico a si?), a previsão, a regência (necessárias à avaliação da situação em que é possível ou não prometer) e, enfim, a promoção de um “*lugar para o novo*”. (Seria preciso ter a certeza que a “ordem psíquica” não inclua um esquecimento crônico da promessa).

Sintomaticamente, contudo, se promete e se professa (a mulher desconhecida era “*professora de matemática*”, continua professando a frase até mesmo depois de morta). Tenta-se, não menos sintomaticamente, tornar confiável (até na literatura, de uma fiabilidade mínima depende o sentido de uma “moeda falsa”). Como, afinal, não prometer ao ingressar na linguagem?

O suicídio da mulher desconhecida não é, aqui, por outro lado, uma espécie de contra-promessa? D já insistiu muito sobre o juramento, o “sim” condicional de toda fala e, conseqüentemente, a possibilidade inerradicável do perjúrio⁶⁰². Além disso, a cena de K não se aparenta a uma cena de entrada na linguagem (já evocamos o vaivém, o fort/da de JK no onipresente tribunal)⁶⁰³? e de violação da lei?

“Hospitalidade à lei” pode dar lugar a equívoco, talvez sua fórmula queira “acolher” o lugar do equívoco entre memória e esquecimento da lei. Testemunha disso, testemunha “ativa”, digamos com N, seria o Sr. J. Pois, por um lado, este *funcionário* da Conservatória Geral de Registro Civil, templo e “organismo”⁶⁰⁴ de uma *certa* memória – a “Civil”⁶⁰⁵ –, deve

⁶⁰² Cf. “Le parjure, peut-être (“brusques sautes de syntaxe”)” (Op. cit.) e *Poétique e politique du témoignage* (Op. cit.)

⁶⁰³ Somos devedores desta idéia a Felipe Lins.

⁶⁰⁴ A Conservatoria Geral é retratada como um grande animal e uma das formas proliferantes dos arquivos estatais (há a bela cena do cemitério e da escola), estes lugares que Foucault chamou de “heterotopias” (e visitados pelo Senhor José) em texto de 1984 chamado “Outros espaços” (In: *Ditos e escritos. Vol III. Estética:*

“esquecer” a “lei” à qual se submete no trabalho para seguir o seu desejo e tornar-se um “funcionário nobre”, como diz N. Mas por outro lado, a lei deste desejo é tão forte quanto indesejável dos “verbetes” conservados na instituição e cujo desvio engata a aventura. Além disso, em vários momentos, é o “desvio” da lei (ver “envio” supra), o abuso da autoridade de funcionário da Conservatória, a falsificação pela mão do Sr. J de documentos e da retórica desta instituição, que permite a entrada nos domicílios e as buscas. Conforme já evocamos no episódio da portaria silenciosa e da guardiã ausente, a “lembrança” ou a virtualidade da lei permeia até a possibilidade da fantasia. É preciso, portanto, repetir aqui com D e B a indecidibilidade entre hospitalidade e hostilidade no próprio étimo *hostis* (a “*hostipitalité*”⁶⁰⁶), a ambivalência “radical” (na e da raiz) que faz coincidir os exatos

Literatura e Pintura, Música e Cinema. Org. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001) O termo já prefaciava *As palavras e as coisas*, caracterizando o espaço de louca vizinhança na classificação dos animais formulada por Borges em seu dicionário chinês (FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. 9. ed. Trad. Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.), mas sem maiores desdobramentos. São lugares “reais” (o jardim, o cemitério, por ex.), em posição estranha em relação aos lugares mais familiares ou tranquilos, mas referindo-se a todos eles (o jardim, por ex., ao mundo, ao paraíso, à natureza; o cemitério a cada família do outro lado), as heterotopias revelariam o modo de produção do espaço no social. Dentre elas, Foucault analisa uma mais insólita, “mediana, de experiência mista”, diz ele. Trata-se do espelho: “O espelho, afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho eu me vejo lá onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá longe, lá onde não estou, uma espécie de sombra que me dá a mim mesmo minha própria visibilidade, que me permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente, e que tem, no lugar que ocupo, uma espécie de efeito retroativo; é a partir do espelho que me descubro ausente no lugar em que estou porque eu me vejo lá longe. A partir desse olhar que de qualquer forma se dirige para mim, do fundo desse espaço virtual que está do outro lado do espelho, eu retorno a mim e começo a dirigir meus olhos para mim mesmo e a me constituir ali onde estou; o espelho funciona como uma heterotopia no sentido em que ele torna esse lugar que ocupo, no momento em que me olho no espelho, ao mesmo tempo absolutamente real, em relação com todo o espaço que o envolve, e absolutamente irreal, já que ela é obrigada, para ser percebida, a passar por aquele ponto virtual que está lá longe” (p. 415).

⁶⁰⁵ Não é uma “*Civil disobedience*” também a do Sr. José? Em sua análise de *Bartleby*, Deleuze lembrava os pressupostos que a “*Civil disobedience*” de Thoreau forneciam às personagens de Melville, dentre os quais um certo projeto de reorganização nacional. Desta não é isenta a reorganização da Conservatória Geral a que leva a desobediência do Sr. José. Os “escrivãos da literatura”, digamos para manter a ambigüidade entre personagens e escritores, não são todos “*civil disobedients*”? (Alguém poderia tachar o final do livro de Saramago de fazer muito sentido, de encontrar para as pulsões do Sr. José um destino, uma utilidade “pública”, isto é, a reforma da Conservatória Geral, de modo a não separar o registro dos mortos e o dos vivos, como se fossem absolutamente diferentes, lembráveis apenas numa ou noutra condição, ou seja, em outro sentido, perfeitamente esquecíveis numa ou noutra. Não por acaso, o Sr. José coleciona os “famosos”. Porém, esta reestruturação, por mais insignificante que seja, toma como modelo a busca non-sense do Sr. J).

⁶⁰⁶ Como diz Derrida, a partir de Benveniste, em *Anne Dufourmentelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Op. cit. p. 41.

contrários na mesma palavra. Isso deveria se remarcar no que chamamos, acreditando seguir o rastro interpretativos destas cenas, a “hospitalidade à lei” – agora “*hostipitalidade* à lei”⁶⁰⁷.

Mas se for lícito valer-se desta e daquela fórmula, se não formos por definição cegos para com a lei e as leis desta hospitalidade à lei (cegos à diferença entre a lei e as leis que a regem), se ela condensa indissociáveis contrários e não deixa de coincidir com toda entrada em qualquer forma de tribunal, esta “hostipitalidade” deve ser o indício de um zelo, um ciúme, pelo zelador, o guardião suplementar supramencionado e que vela por nós. Figura que garante a escolha entre esquecimento e memória, sobre seu sentido até, como começamos a ver em N. Ele ou ela atravessa a travessia, obstáculo, obscuro, oblongo ou obtuso, ele ou ela ritma toda travessia, às vezes não se interpõe para dar sentido, para dar o sentido, pode se dar por esquecido, mas de um esquecimento cuja significância não é determinável a ponto de vislumbrar a propriedade que ele ou ela guarda, se a guardar. Vamos tentar remarcar alguns destes motivos, que retornam até nos “estilos” de N, cindindo e cingindo a forma incisória da espora. Assinalaremos, mais adiante, algumas figuras e mais que figuras estilizadas ou “estiladas”.

Por um lado, N não deixa em paz, bate, persegue, acua, na sua abordagem da dupla condição paradoxal de promessa e esquecimento, a oni-inscrição na cultura do programa de responsabilidade do animal homem (e que o homem impôs ao homem), a sua violência ou a sua crueldade. A ponto de “dar” a B, por exemplo, a “certeza de que N teria incluído o marxismo e a psicanálise entre tais sistemas [de crueldade]”⁶⁰⁸. É primeiro uma *capacidade* de prometer que caracteriza este “animal indeterminado, um animal em falta de si-mesmo”, D

⁶⁰⁷ “Hospitalidade à lei”: a formulação parece antinômica e oposta à hospitalidade incondicional. Pois que hospitalidade seria a que obedece à lei? Ou antes, é possível ser hospitaleiro para com a *lei*? “Hostipitalidade à lei” abriria então, por cima da impossibilidade de sair da “frente da lei”, a lei da hospitalidade incondicional, isto é, acolher aquele ou aquilo – e não *por lei* – que é estranho à lei, à lei enquanto reconhecível.

⁶⁰⁸ Bloom, Harold. *Onde encontrar a sabedoria?* Trad. José Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005. p. 243.

o frisa bem em *O animal que logo sou*⁶⁰⁹. E, portanto, vale ressaltá-lo pelo texto de D, a “natureza *ter-se-ia dado* como tarefa criar, domesticar, ‘disciplinar’ (*heranzüchten*) esse animal de promessas” [grifo nosso]. Passagem sutil e não sem guerra (será o lugar da guerra?) da natureza à cultura: esta “tarefa” que a natureza “dá” “a si mesma” – “para” o homem? como a natureza poderia responder por este dom de promessa? – não se pensa ou se escreve sem aquilo que permite esta criação, esta “domesticação”, este “disciplinamento”, do homem pelo homem, seja como chance da natureza oferecida ao homem, seja como exploração do homem como animal, em nome mesmo de sua sobrevivência. etc. “Há muito tempo, há tanto tempo, então, desde sempre e pelo tempo que resta a vir, nós estaríamos em via de nos entregar à promessa desse animal em falta de si-mesmo”, diz D. Ora, o “estatuto” do que permite a criação-domesticação-disciplinamento, e, portanto, o *professar* e o *professor*⁶¹⁰, o estatuto do “corpo” da promessa pela qual a natureza prometeu a si mesma a sua tarefa, parece, como diz LL, monstruoso, uma vez que é sempre um movimento de distanciamento da natureza ao distanciar-se do animal em sua incapacidade de linguagem, embora tal capacidade humana ainda seja dada como um “dom da natureza”⁶¹¹.

Por outro lado, o paradoxo tampouco abandona a *afirmação* desta dupla condição naquele que ele chama, positivamente, de “indivíduo soberano”, mas aí está o *problema* – e

⁶⁰⁹ Para Nietzsche “o homem é um animal promotor, pelo que entende, sublinhando estas palavras, um animal que pode prometer (*das versprechen darf*).” *O animal que logo sou*. Op. cit. p. 15.

⁶¹⁰ E, logo, a “pedagogia” como a pensa Sloterdijk.

⁶¹¹ “La rhétorique est donc une monstrosité. Le langage s’engendre contre nature : Apollon y est antérieur, le ‘fils’ vient avant le ‘père’. C’est plus qu’un ‘renversement’. C’est une aberration, - ou l’impossible même...”. É o que Lacoue-Labarthe (“Nietzsche apocryphe”. In: *Le sujet de la philosophie*. Op. cit. p. 63) deduz do *Nascimento da tragédia*, ao interromper a interpretação dialética Apolo/Dionísio na constituição retórica da tragédia. Este filho que vem antes do pai, como aberração ou (im)possibilidade da retórica (o que não deixa de lembrar a interminável cena Platão/Sócrates da *Carte postale*), é a trama mesma da tragédia, ou pelo menos é sempre o impossível evento encenado, como se formula, por exemplo, na *Megera domada*, de Shakespeare: “Trânio: Assim, não vejo razão para que um falso Lucêncio não tenha um pai Vincêncio também falso. E aí está o espantoso: são os pais, normalmente, que geram os filhos, mas, neste caso de amor, se não me falha o engenho, o filho dará à luz um pai.” (Idem. p. 61). (Detalhes (serão co-incidências?): o pai de Trânio é, no dizer de Vincêncio (pai verdadeiro de Lucêncio que percebe que Trânio inventou outro pai para Lucêncio), *sailmaker* (“The taming of the shrew”. In: Shakespeare, William. *The complete works of William Shakespeare*. New York: Library of Congress, 1990. p. 310), “costureiro de velas” na tradução de Millôr Fernandes (*A megera domada*. Porto Alegre: L&PM, 1999). “Sail” junta os tecidos, o véu, a vela, o navegar, como não tardará a fazê-lo N e a “*en découdre*” D (a expressão que prefacia *La pharmacie de Platon*). O mesmo Vincêncio exclama, diante da mentira: “*Monstruous villain!*”, p. 311). Nesta “mais-que-inversão” se pode inserir as especulações de Derrida em *La Carte postale*, sobretudo a catástrofe, a loucura da herança e a “desastrologia”.

problema diz ainda o escudo, a proteção⁶¹². Duas ou mais formas de violência parecem aqui concorrer. Duas soberanias também, e muito parecidas à primeira vista. Começemos com estas. No sentido convencional, é na memória e na constância que o *indivíduo* responsável pode suportar uma promessa de responder “por si”, e, na bela fórmula de N, “por si *como porvir*”⁶¹³. Seguindo os passos de N, mas, aparentemente, na sua contramão, podemos dizer que em sentido canônico, se houver indivíduo responsável isso significa que é *soberano*, isto é, que é capaz de ocupar esta posição superior (a seu próprio presente), a fim de poder “reger, prever, predeterminar”, “dispor do futuro”, ainda nos valendo dos termos de N, contra ele. Ora N começa sua genealogia da responsabilidade denunciando a outra condição necessária ao animal homem, a do esquecimento, segundo expomos, para afirmar a seguir que, uma vez denunciada esta necessidade contrária, uma *força* de memória *mais forte*, capaz de suspender o esquecimento “em determinados casos” se desenvolve no “*indivíduo soberano*”, agora no sentido afirmativo de N, isto é, aquele que, como fruto maduro e *tardio*, fora do tempo exigido, no final, inesperado por ela, da longa cadeia “pré-histórica” de uma domesticação ou da “moralidade do costume”, é “igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois ‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem), em suma, o homem da vontade própria duradoura, independente, o que pode *fazer promessas*”⁶¹⁴. Já entrevemos uma das dificuldades de sustentação da “autonomia”, que podia, nas interpretações de K, levar ao oposto, isto é, a ser o guardião da própria lei que, não existindo mais fora desta guarda, não permite um estar fora da lei, a distinguir absolutamente entre guarda e não guarda, ou mais precisamente, já que a não guarda seria fora da lei (que só pode se guardar), entre uma guarda “crítica” e outra mais reprodutora da lei. Neste esquema fechado de violência, mas nunca, ao que tudo indica e desde que haja porta e janela, fechável à violência, estas duas guardas não poderiam senão tentar se relacionar de modo mais ou

⁶¹² Cf. nota acima.

⁶¹³ *Genealogia da moral*. Op. cit. p. 48.

⁶¹⁴ Idem. p. 49.

menos legítimo com a violência. E sabemos, *sem saber*, o que suporta o “legítimo”. Mas ao dizer “se relacionar”, não estaremos ainda emitindo a hipótese de uma negociação, de um diálogo, uma paz, ou um reconhecimento da violência com a qual se tenta ainda argumentar, convencer, como o homem do campo com o guardião (em que, aliás, nada disso é levado a cabo)? O crivo, já podemos intuir, se torna fundamental aqui, desde a capacidade de discernimento da promessa “segura”, desde os “instrumentos” de determinação do homem, até a ética absolutamente autônoma, aceitemos um instante esta ficção, do indivíduo soberano nietzschiano. O crivo do crítico, este elemento “fundamental” é sempre *confiado*, entregue a figuras, metáforas, mormente quando estas não se parecem com metáforas e estão introduzidas pela “relação” de um “como” (embora não seja a forma soberana desta introdução): “todo aquele que promete *como um soberano*, de modo raro, com peso e lentidão, e que é avaro com sua confiança, que *distingue* quando confia, que dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo ‘contra o destino’ (...)”⁶¹⁵. Cada palavra pesa aqui e mereceria lentidão, mais discernimento, a começar com esta “metáfora”: “como um soberano”. De-moremos aqui na evidência deste “como”. Se “como um soberano” for uma metáfora, ela visaria esta instância de confiabilidade máxima da promessa, o único em quem se poderia “confiar”, *nome* do único ao qual se entrega a *guarda* da promessa, como se esta palavra – “soberano” – não fosse apenas o nome daquele que pudesse “manter a palavra” ao mesmo tempo em que a “dá”, como também do que pudesse manter algo que é mais que uma palavra prometida ou que a palavra de promessa. Promessa para além da promessa. Uma fé sem promessa, autônoma, sem horizonte de cumprimento, única fé digna deste nome? Mas por que esta confiança toda? Não é o mais manhoso dos seres, o soberano? Evidentemente, a eleição da figura do soberano não é alheia à distância para com a modéstia, a piedade, a docilidade, do homem gregário, da

⁶¹⁵ *Genealogia da moral*. Op. cit. P. 49.

moral cristã, que se submete ao regime de memória da moralidade dos costumes. Não é tão ingênuo N, e, como o soberano, é avaro com sua confiança: “Quando realmente acontece de o homem justo ser justo até mesmo com os que o prejudicam (e não apenas frio, comedido, distante, indiferente: ser justo é sempre uma atitude *positiva*), quando a elevada, clara, branda e também profunda objetividade do olho justo, do olho *que julga*, não se turva sequer sob o assalto da injúria pessoal, da derrisão e da calúnia, isto é sinal de perfeição e suprema mestria – algo, inclusive, que prudentemente não se deve esperar, em que não se deve facilmente acreditar.”⁶¹⁶ Mas na medida (incomum) em que soberano se torna metáfora (se não o foi sempre de alguma maneira), tudo se complica numa coerência em instância de constante ameaça. Coerência porque se o soberano não aceita comparação, medida, ficando fora do circuito econômico da dívida a que está preso o “*Mensch*”⁶¹⁷, este “animal avaliador”, o soberano é, contudo, o único termo de comparação válido neste caso excepcional e incomparável em que a promessa não pode se perder, e a palavra dada ser trocada em favor de outro “com-promisso” (a promessa tomada no círculo de uma aliança social). Mas o que faz a raridade deste ser é o que o lança numa quase casuística da fé: é o ser *distinto* que *distingue* os *casos* em que *confia*. De onde, não sendo simples animal avaliador, com um fim econômico ou teleológico, é no entanto um hiper ou um hipo-avaliador capaz de “dar” e “manter” ao mesmo tempo sua palavra porque possui as (verdadeiras) medidas de avaliação para reconhecer o confiável e o não confiável. O que, coerentemente, ele reivindica: “O homem ‘livre’, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua *medida de valor*...”⁶¹⁸. A reserva de confiança de que ele é “avaro” e que o distingue dos outros encontra seu tesouro nesta medida, ouro pelo qual, sendo avaro, zela, ou melhor, tem ciúme.

(Tal ciúme, arrisquemos uma interpretação pouco assegurada em cada lado da comparação, ecoa como o reverso do espalhafatoso prometedor soberano, de sua desmedida

⁶¹⁶ *Genealogia da moral*. Op. cit. p. 63.

⁶¹⁷ Idem. p. 59.

⁶¹⁸ Idem. p. 49.

confiança e vontade: ele marca a raridade da conjunção de confiança, saber e vontade, lá onde a religião, e, logo, nas mesmas fontes, todo discurso de “sacerdote”, não é unívoca nem confiável:

Fazemos como se tivéssemos algum sentido comum do que ‘religião’ quer dizer através das línguas que acreditamos (já são tantas crenças!) saber falar. Acreditamos na fiabilidade mínima desta palavra. Como Heidegger em relação ao que ele chama o *Faktum* do léxico do ser (na abertura de *Sein und Zeit*), cremos (ou cremos dever) pré-entender o sentido desta palavra, nem que seja para poder questionar, e com vistas a interrogar-nos sobre este assunto. Ora, deveremos voltar a isso muito adiante, nada é menos pré-assegurado do que um tal *Faktum* (nos dois casos, justamente! [*uso um pouco à N do ponto de interrogação, coisa tão rara em D*]) e toda a questão da religião reenvia talvez a esta pouca segurança”⁶¹⁹.

Última precaução, que é uma redobra a mais, de D: *talvez*. É exatamente em relação ao “léxico” do ser, que o questionamento de S se fiará, mais precisamente, no que significa uma “clareira”, uma casa, etc⁶²⁰, os quais são invocados por H, justamente, como necessidade de questionar o que quer dizer “agir” ou “habitar hoje” na sua *Carta sobre o humanismo*).

Mas é aparentemente, cremos, que N opera a passagem da fé ao saber, um saber que tão poucos sabem: ele sabe a sua força e de sua “força de vontade” superior e com isso o delicado problema da fé seria de certa forma exorcizado, pois se poderia perguntar: o que é uma confiança que precisa ou se pauta em medidas confiáveis? É ainda uma confiança, isto é, um ato de fé por definição desprovido de “medida”? Mas onde se pode crer encontrar o tesouro deste saber está... a *vontade*. Podemos suspeitar que ela precederá invariavelmente o filtro, o crivo, o instrumento. Pelo menos todos aqueles que serviam de medida para as vontades fracas, que buscam a auto-preservação, evitar o mal, a dor, etc. Por exemplo, tal proposição de E seria disso o corolário, na medida mesma em que a auto-preservação é aquilo que legitima toda moral: “Agir absolutamente por virtude não é, em nós, outra coisa que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas significam o mesmo) sob a direção da Razão,

⁶¹⁹ *Foi et savoir. Les deux sources de la “religion” aux limites de la simple raison, suivi de Le siècle et le pardon*. Paris: Seuil, 2001. p. 11.

⁶²⁰ Segundo esboçado a partir de *Regras para o parque humano* acima. Será à toa que Alain Badiou usará o mesmo léxico (clareira, floresta...) para dizer a operação da escrita de Derrida (Cf. nosso Anexo, p. VI)?

segundo o princípio da procura da própria utilidade.”⁶²¹. A vontade *como* medida de valor: o que é esta vontade? Eis a questão à qual N não responde (pelo menos aqui), muito pelo contrário: ele embaralha a vista daqueles que não conseguem manter o olho aberto – como aquele “olho que julga” e que jamais se turva, insensível ainda que não indiferente (dupla faculdade e dificuldade do justo) –, ao reenviar para uma pré-história do *instinto* dominante do dito soberano: “O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência*...”⁶²². O pré-histórico ou o instinto já era consciência que “desceu até sua mais íntima profundidade” para vir a se tornar... *consciência!* (tentar simular a pontuação exclamativa e teatral de N). Consciência que não se deu a não ser como “fruto tardio” que tem “uma longa história e variedade de formas atrás de si”⁶²³. O dom de consciência se redobra no instinto que se redobra no *privilégio* de consciência, sem, contudo, que se evite todo um processo histórico de formação desta consciência. Entre o labirinto e o teatro, a origem da vontade que determina a responsabilidade do soberano ou do justo se perde ou se torna circular, de um círculo diferencial que não responde mais à questão “o que é” como questão da origem.

Se não há mais como enxergar, mesmo de olho aberto, partamos para o lado deste “amadurecimento” tardio, ou seja, excessivo. A história é contada mais ou menos assim, certamente não nesses termos: do esforço de previsão e de previsibilidade da moralidade do

⁶²¹ Espinoza, B. *A ética*. Op. cit. p. 239. (IV, XXIV). “Tudo aquilo por que nos esforçamos pela Razão não é outra coisa que conhecer; e a alma, na medida em que usa da Razão, não julga que nenhuma outra coisa lhe seja útil, senão aquela que conduz ao conhecimento” (p. 240. IV, XXVI). “Nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior. *Demonstração*. Esta proposição é evidente por si mesma. Com efeito, a definição de qualquer coisa afirma a essência dessa coisa, mas não a nega; por outras palavras, ela põe a essência da coisa, mas não a suprime. Por conseguinte, enquanto considerarmos somente a coisa e não as causas exteriores, nada podemos encontrar nela que a possa destruir” (p. 180. III, IV).

⁶²² *Genealogia da moral*. Op. cit. p. 50.

⁶²³ Idem.

costume, aconteceu o que esta não previa, a saber, esta diferença entre confiabilidade e (auto)-confiança, confiança a tal ponto aprendida que um indivíduo verdadeiramente autônomo sobreveio. Ora seus instrumentos de medida e de avaliação (a sua inquebrantável e singular vontade) criaram-se como um excesso dos instrumentos de domesticação. Se não temos como responder ao “o que é” esta vontade por não ser possível nos encontrar no labirinto de sua origem, é porque é, em parte ao menos, como *excesso* dos “instrumentos” que a queriam inibir que ela “se deu”: este dom ou sobre-dom, evento gratuito e não previsto, embora não totalmente imprevisível, daquele que possui mais previsão do que o previsto. Melhor do que excesso, nomeemos esta vontade de suplemento. É assim mesmo que se dá gráfica do suplemento na *Gramatologia*, “o perigoso suplemento” ou o “suplemento de origem”: “Ora, a estranha essência do suplemento é não ter essencialidade: sempre lhe é possível não ocorrer. Ao pé da letra, aliás, ele nunca ocorre, nunca está presente, aqui, agora. Se o estivesse, não seria o que é, um suplemento, tendo o lugar e mantendo a posição do outro”⁶²⁴. Nestas cenas de N, a “vontade duradoura” ocupa o lugar da origem, da origem *da vontade*, embora ela se dê numa história suplementar. A *afirmação* não depende então do nome que se dá à origem? Por isso, é no horizonte sem horizonte de “ocorrência” da promessa que pode “sobrevir” este indivíduo, filósofo do futuro, isto é, do “talvez”⁶²⁵. No avesso da poderosa fábula de origem, este suplemento é um suplemento de escritura cuja super-maturidade está ligada (mas de que “ligação”?) às terríveis mnemotécnicas, onipresentes na cultura, formadoras da cultura. A imagem do fruto maduro e tardio não segue, inclusive, o rastro desta acepção de “cultivo” comum a cultura e colonização⁶²⁶? É suficiente para dizer a dificuldade: fruto tardio, talvez, monstro, certamente, se é excesso, não é puramente exterior à violência milenar de que ele é o desvio da marca triunfante. É de se perguntar se ele é uma hipertrofia do sistema que tentou o

⁶²⁴ *Gramatologia*. Op. cit. p. 383.

⁶²⁵ Cf. “Within such limits...”. In: *Papel-máquina*. Op. cit.

⁶²⁶ Cf. Heidegger, Martin. “... poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaios e conferências*. 2. ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 168.

excluir: senão seria não um desvio da cultura mas um erro da natureza. Ora, para ser fiel à origem ambivalente da sua autonomia... digamos apenas que sua autonomia seja... heterônoma!⁶²⁷

Perguntamos em margem se as formulações hipostasiadas ou as gráficas da incondicionalidade em D (hospitalidade, perdão...) não são, além de um excesso dos instrumentos de domesticação (hospitalidade, perdão...), desde o começo da “obra”, um excesso da “instrumentalidade” “em geral”, sob a égide da qual sempre se quis apagar a ambivalência da memória denunciada por N. Justamente no sentido em que estas “fórmulas”⁶²⁸ remarcam o excesso ético, isto é, uma incondicionalidade que não se apaga com a estabilização da regra (*as leis* da hospitalidade, por exemplo) e ao contrario é não apenas a condição de sua transformação como também um correlato teórico mas absolutamente instável da alteridade *de* e *a* toda formulação ética. D frisa então que não se deve entender que a escritura seja redutível à técnica, especialmente no âmbito da instrumentalidade, o qual não deixa de servir como álibi da invocação das leis da cultura que transitam ou tentam transitar pelas tais mnemotécnicas. Telegrama: arrancado de uma nota em margem de um texto de D sobre a promessa, e sobre um livro sobre a promessa. Ao definir o Demiurgo do texto de M como um “técnico”, D se pergunta se o tema deste livro não seria, obliquamente, um ensaio sobre a *tekhnè* e lembra a proximidade quanto às coisas e às Causas deste com o livro de S, *A técnica e o tempo*: “Acredito que ambos estão fundamentalmente

⁶²⁷ Marc de Launay vê em Nietzsche (“Friedrich Nietzsche: ‘Laissez venir à moi le hasard’”. In: *Magazine littéraire*. n. 312. jul-ago. 1993.) uma ressonância ente acaso, contradição e choque das pulsões criadoras “*sub specie necessitatis naturae*”, isto é, uma relação de oposição do acaso com o “mundo da finalidade”: “Autrement dit, le hasard ne saurait être opposé à la nécessité et ce qu’il faut comprendre c’est précisément que le hasard est une nécessité, sinon la nécessité. Or si Nietzsche a pris soin de mettre en résonance le hasard, la contradiction et le choc des impulsions créatrices *sub specie necessitatis naturae*, c’est pour renforcer la réflexion qu’il développe de manière très déterminée à partir de 1886, dans la dernière partie de *Par-delà bien et mal* notamment, et jusqu’aux dernières oeuvres: au-delà de la morale de l’autonomie, Nietzsche fait signe vers la ‘morale’ de la création individuelle – qui n’est pas simplement d’ordre artistique bien qu’elle intègre une irréductible part esthétique, et qui refuse l’athéisme tout en refusant la moindre finalité naturelle –, que symbolise le dieu tentateur Dionysios: ‘La nature, considérée du point de vue de l’art, n’est pas un modèle. Elle exagère, elle déforme, elle laisse des blancs. La nature, c’est le *hasard*’” (p. 57).

⁶²⁸ Preferimos chamá-las assim por enquanto.

ocupados com a mesma coisa, a mesma Causa, e que ambos reconduzem a uma espécie de evento grego, beirando o mítico, numa dramaturgia da temporalidade que liga o *fazer* à *falta* (“*faute*”), a obra, o trabalho ou a técnica ao *defeito* (“*défaut*”), a performance à finitude. Nos dois casos, uma lógica *performativa* do evento, parece-me, inscreve a falta na operação da performance”. A seguir:

Ao mesmo tempo, ela desenvolve inexoravelmente uma problemática da responsabilidade ética. Esta deve levar em conta a promessa, que nunca se dá sem a fé, o engajamento, o rastro testemunhal ou testamentário, o dom, o sacrifício, a enfermidade, uma certa ‘idiotice’, a colocação em jogo da vida (“*mise en jeu de la vie*”), o luto, a memória monumental, a sepultura, etc. Ela inscreve a paixão ética lá onde uma meditação sobre a técnica corria o risco até aqui de não ver a não ser neutralidade instrumental e calculabilidade operatória. Basta para dizer que a herança heideggeriana estaria à obra nos dois livros, visível e invisivelmente, ao mesmo tempo assumido e contornado – ou contestado.⁶²⁹

Suplemento de promessa, suplemento e promessa: como (não) pensar estes dois juntos?

Demoremos mais um instante na figura, na metáfora ou na não-metáfora do soberano (aquele para o qual seria preciso inventar uma metáfora incomparável, não metafórica). Ele veio sob a forma mesma da promessa, isto é, lançado ao devir, prometido como a “realização da promessa” em outro sentido, para além do que esta prometia, como promessa impossível, do impossível. Onde poder “responder por si” é ainda a possibilidade da cobrança da dívida para com o outro (con-fiabilidade na relação credor/devedor, evocada a seguir), superpõe-se, “acidente lógico”, ousemos dizer, aquele que responde tão somente “para si”. Responder “para si” diferiria de responder “por si”, porque em vez de ter que responder perante um juízo final, onde, em última análise, deve encontrar o dever de responsabilidade o seu último recurso, o pensamento da afirmação da resposta... Temos, em resumo, a metáfora do soberano como aquele que dá sua palavra como não sendo uma metáfora. Ora, neste retorno da metáfora (do soberano) naquilo que não deveria ser metafórico (ou metafísico), isto é, a

⁶²⁹ “Avances”. In: Margel, Serge. *Le tombeau du Dieu artisan*. Paris: Minuit, 1995. p. 19-20.

palavra dada, a promessa de *cumprimento* da palavra, portanto, a promessa de um não retorno da promessa no lugar do evento ou do ato – o que a metáfora promete, de acordo com D (e S e N)? A metáfora é a promessa do sentido próprio. Deste ela seria apenas o sentido figurado⁶³⁰, por isso segundo, inferior, etc. (A palavra *Ereignis*, que também é o evento de H, tem a ver com o “próprio”, lembra D⁶³¹). Mas o que é “dar a palavra”? Como chegar ao seu sentido próprio? Como “manter” uma metáfora, em suma, até seu cumprimento, onde ela não é mais o que ela é? Este “manter” põe a mão sobre a palavra como no animal saltitante e indomável que seria a palavra: seria o soberano aquele que doma o indomável? Comparar a palavra ao animal seria um engodo, pois ela é o instrumento de domesticação: deve-se então, simultaneamente, “manter” a distância dela. Domar o indomável significaria então domar o próprio impulso de domesticação, e a palavra seria o animal domesticado, domesticado para domesticar? (Reservemos estas questões). A concorrência de impulsos é sempre o cerne da questão civilizadora. O soberano dá a sua palavra como se pudesse controlar o seu destino, ou “mantê-la” até “contra o destino”⁶³². (Uma autor muito interessante, neste sentido, do chamado modernismo, é MdeSC, cujos escritos são praticamente todos atravessados por uma ânsia soberana, que tenta levar a metáfora a seu limite, mas não sem se deixar perpassar por uma irredutível promessa)⁶³³.

⁶³⁰ Explicaremos a seguir.

⁶³¹ Cf., entre outros, *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978. p. 98. É verdade que aí não se trata apenas de associá-la ao próprio, como da propriedade de um abismo, “que é necessariamente um o abismo da propriedade”.

⁶³² As aspas colocadas por Nietzsche são também desconcertantes: elas desestabilizam a positividade garantida da referência ao indivíduo soberano, uma vez que não sabemos se ele cita um tipo de discurso que ele mesmo não assume, e, logo, desapropriando-se do adversário que dá consistência ao mesmo indivíduo soberano.

⁶³³ Uma formulação emblemática de Mário de Sá Carneiro é “mais áureo que o ouro”, entre outras. De modo que o que se delineia nas suas “narrativas” é o vislumbre de uma potência da imagem como revezamento ou horizonte ale de um esgotamento da escrita. Muitos dos poemas ou contos de *Céu em fogo* (Op. cit.) (narrativas poéticas, ou poemas em prosa), são o embate ou a trama deste imperativo (e deste impossível) de soberania e de repetição. *O homem dos sonhos* é uma espécie de alter ego do narrador, que relata seus sonhos, chave de uma eterna felicidade e pelos quais vive a vida e “edifica” (p. 160 e 257, na maioria dos relatos declara-se a preferência da edificação em detrimento da descoberta) o que bem quiser. Em *O fixador de instantes*, o próprio narrador possui a arte superior de fixar imagens e “tornar a vê-las”. Anônimo, com “opiniões bizarras, idéias estranhas”, o primeiro personagem é capaz de sonhar todos os impossíveis que lhe vierem à mente neste espaço em que não impera o princípio lógico aristotélico da não-contradição: conhecer mais de dois sexos (“Glória maior ainda foi talvez a que atingi na minha viagem a um mundo perfeito onde os sexos não são dois só... Pude

Qual a diferença, então, entre os dois indivíduos soberanos, além da intempestividade do segundo, de ser uma hiper-realização não quista pela moralidade do costume, de ser um o diferimento do outro, um extravio? Para ser mais preciso, quais os casos de suspensão do esquecimento em que o soberano de N mostra a sua superioridade? N responde: “(...) nos casos em que *se deve* prometer [grifo nosso: este “*se deve*” permanecerá mudo, inexplicado como os “casos” em questão. Porém ele já pressupõe que uma instância crítica, não apenas memória nem esquecimento, selecione, dentre os casos, aqueles que devem ser lembrados e

ver labirintos de corpos entrelaçados a possuírem-se numa cadeia de espasmos contínuos, sucessivos e actuais, que se prolongavam uns pelos outros em fuga distendida... Infinito! Infinito! Era, ruivamente era, o cântico aureoral da carne, a partitura sublime da voluptuosidade que freíam todos esses sexos diferentes vibrando em turbilhões... A vida a deslizar em ondas... a vida a deslizar em ondas!...”, p. 160-1); uma capital imensa, cidade de trevas, onde o viajante “*via as trevas*”; sentimentos que emocionariam exclusivamente a ele (“Logo seria desnecessário ter uma voz que os traduzisse, visto que a ninguém [os] poderia comunicar”); cores “que não eram cores”, um ouro “mais áureo que o ouro”. Outro traço do soberano: é incomparável (“(...) e tenho sentido, além do amor e do ódio, outros sentimentos que lhe não posso definir, é claro, porque só eu os vivo, não havendo assim a possibilidade de lhos fazer entender nem por palavras, nem por comparações”, p. 163). In-comparável. Vê-se logo a negatividade desta afirmação, desta soberania: o metal mais áureo que o ouro, a cor que não é cor, ainda não se emanciparam, por assim dizer, da referência, da linguagem e suas “limitações”. A prosa dirige-se então a uma “poetização”: verbos intransitivos “transitivados”, substantivos adjetivados (“eu não saberia estremecê-los”, p. 263; “Poeira a ascender quimerizada”, p. 168; “deliro as minhas estátuas”, p. 264...), etc. O que, contudo, pela e na linguagem, anuncia o impossível, ou anuncia-se como impossível (em uma de suas cartas a Fernando Pessoa, o poeta português qualificará o conto de “Extrema-unção de alma ampliada”), é, então, a imagem: “Houve um grande silêncio. Pelo meu cérebro ia um tufão silvando, e as imagens fantásticas que o desconhecido me evocara – rodopiantes, pareciam querer no entanto definir-se em traços mais reais. Mas logo que estavam prestes a fixar-se, desfaziam-se como bolas de sabão...” (“O homem dos sonhos”. Op. cit. p. 165). O olhar, aliás, funcionará aqui como sentido mais ilimitado, pois a posse que ele possibilita é imaterial: “Atingimos o gozo máximo! Possuímos um corpo de mulher só com a vista. Possuímos fisicamente, mas imaterialmente, como também se pode amar com as almas” (p. 164). A posse é, contudo, obsessiva, posse da matéria ou do tempo: “Eu morria de saudade quando uma noite de quimera venci, realmente venci à força de ânsia, achando a mais bela das artes”, mas “A vida não se pode tactear: é brilho só, imagem fugitiva apenas. Pois o que foi não se pode reproduzir: nem com os mesmos beijos, o mesmo sol, os mesmos estrebuchamentos. E um segredo não se repete” (p. 258). A possibilidade da repetição é que dá a ilusão ou a prótese de uma posse: “esse instante bizarro, perturbador de errado, eu soube-o fixar: esculpi-o, tenho-o. Sei vê-lo, senti-lo, como quem folheia um livro já lido, *mas que pode tornar a ler*” (p. 259); “Fixei a hora, guardei-a, posso tornar a vê-la. / Haverá triunfo mais alto?” (p. 264). O tornar a ver, o tornar a ler, estas “potências da imagem”, como as chama Raul Antelo (*Potências da imagem* Chapecó: Argos, 2004), não trazem propriamente o instante de volta, se, como o notou Roland Barthes, a fotografia não mostra o “presente vivo” e sim que “isso-(já)-foi” (“La chambre claire”. In: *Oeuvres complètes. Vol. III*. Paris: Seuil, 1994). Por isso, talvez, “ao lembrar-me do futuro, às vezes, para sossego do meu anseio, vem-me um desejo quimérico de o fixar também, de antemão. Mas isso, claramente, é impossível... E sofro muito. E o meu sofrimento tarde a tarde se exacerbara” (p. 264). A partir daí, a escultura desse “momento inigualável da posse” (p. 267), este poder ilimitado, apenas pode realizar-se como destruição (“(...) alguma coisa que eu possa apalpar, *que eu possa destruir*”, p. 262). Certamente, o nome de *Orfeu* virá, um ano mais tarde, traduzir o projeto de renovação ou reinvenção da literatura portuguesa por este autor, por Fernando Pessoa e colaboradores, inscrevendo-o num destino literário *orfeico*. No famosíssimo “Opiário”, poema dedicado ao “*Senhor Mário de Sá-Carneiro*” [grifo nosso] (será só por acaso ou polidez o título de “senhor?”), procurava Pessoa um “Oriente ao oriente do oriente”. Outra estrofe poderia ser o correlato negativo, a contraparte da “orgia imperial” na “vida-onda” do Sá-Carneiro: “Em paradoxo e incompetência astral / Eu vivo a vincos d’ouro a minha vida, / Onda onde o pundonor é uma descida / E os próprios gosos gânglios do meu mal.” (*ORPHEU*. Volume I. 4. ed. Lisboa: Ática, s/d. p. 93).

os que não merecem suspensão do esquecimento. O crivo, novamente, ou o guardião deve intervir no porvir deste indivíduo responsável, entre memória e esquecimento, vigília do esquecimento, suspensão mnemônica]: não sendo um simples não-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo “não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, um verdadeira *memória da vontade*”⁶³⁴. A transformação do “poder” em “querer”, da memória em vontade, do passivo em ativo, do indigesto em uma multiplicidade de estômagos: eis a tarefa ativa e em atividade neste soberano. Mas há um pequeno salto entre a impressão recebida e o *prosseguimento* do “já querido”: o já querido é uma vontade que se afirmou enquanto escolha de uma parte da impressão? ou é algo que não é mais da ordem da “simples impressão” e sim algo como um impulso, aquele que a impressão quer reprimir? Neste caso, onde houver imposição da memória, violência da memória, há a memória de uma repressão e, portanto, de uma vontade que é o alvo mesmo da “mnemotécnica”. Uma vontade outra? Pelo crivo do guardião do esquecimento, estas impressões repressoras servirão inclusive de revezamento na longa cadeia, para esta transformação do imposto em retorno do reprimido. Falamos em concorrência de impulsos: esta “vontade outra”, sobre-impressão na memória, pode ser totalmente alheia à violência, o mais eficiente “auxiliar de memória”, digamos? No final de sua densíssima e mais do que fiel análise de N, K elabora sob o título do “círculo vicioso” (e o que significa “vicioso” aqui? Que suplemento é esse?) esta luta contra a cultura e a impossibilidade de recuperar a causalidade da vontade ou das pulsões soberanas. (Citemos apenas estes trechos, para tentar sentir a ética em chamas que se derivaria de tal incêndio: “O pensamento de Nietzsche vigia sem trégua a concorrência entre a coerção *arbitrária*, exercida pela liberdade dos impulsos, e a coerção persuasiva do intelecto”, “Do humor (pulsão ou repulsão) à idéia, da idéia à sua

⁶³⁴ *Genealogia da moral*. Op. cit. p. 48.

formação declarativa, opera-se a conversão do fantasma mudo em palavra: pois este nunca nos dirá porque nossos impulsos o querem. Nós o interpretamos sob a coerção ao meio: este está tão bem instalado em nós mesmos, através dos seus próprios signos que, por meio destes, não paramos de declarar para nós mesmos aquilo que o impulso pode *querer*: isso é o fantasma. Sob sua própria coerção, porém, simulamos aquilo que ele ‘quer dizer’ através de nossa declaração: isso é o simulacro”).

É a indivisibilidade quista desta vontade, desta outra memória que vela *sobre* o esquecimento, típica do soberano, que deveria garantir este prosseguir-querendo: “de modo que, entre o primitivo ‘quero’, ‘farei’, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer”⁶³⁵. Romper com a lei ou a moral exigiria, à luz refratada destas sutilezas, a ininterrupta continuidade do querer, da ruptura e do querer-romper. Logo, uma multiplicidade de continuidades (interruptoras) velando ou zelando uma pela outra.

Mais de uma forma de violência estariam empenhadas nesta “história” da “pré-história” da responsabilidade e, portanto, da promessa, segundo N. A estas violências se destinam diversos guardiões. (Não *deveria* ser esta a primeira utilidade do guardião: preservar da violência?). Contra as já citadas agressões ao aparelho psíquica, que são as do “mundo exterior” e seus excessos sobre o equilíbrio e a integridade “interior do indivíduo, contra elas uma resistência se organiza, um guardião do esquecimento, de origem imemorial, vela, vela sobre sua indivisibilidade psíquica. Em seguida, há a famosa atribuição, por N, da origem dos conceitos morais à esfera das “obrigações legais” e à relação primordial entre credor e devedor que rege seus direitos, o primeiro dos quais é o direito de castigo. O direito de compensação por uma perda se mede em formas de punição e equivale a um convite: “a

⁶³⁵ *Genealogia da moral*. Op. cit. p. 48.

compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade”⁶³⁶. Direito convidativo ao “*fazer-sofrer*”, “*satisfação íntima*” cuja crueldade não pede razão ou motivo. Até o imperativo categórico kantiano “cheira a crueldade”⁶³⁷. Festa e crueldade são indissociáveis. A posição limítrofe do guardião – ele ocupa sempre o lugar do limiar – ganha, nesta lógica do credor/devedor, além da função de defesa da propriedade, a máscara do carrasco. Ele defenderia o seu contratante contra a pulsão de propriedade do outro) Além disso (mas esta é separável da crueldade anterior?), toda “*mnemotécnica*”, mormente nas “coisas boas” e “humanas”, atesta e reproduz alguma violência, sempre em vista do projeto de confiabilidade (e de propriedade) do animal homem. A eficácia da mnemotécnica é proporcional à dor que causa: “‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória’ – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra”⁶³⁸. Esta premissa, que atravessaria toda a “cultura”⁶³⁹, nos reconduz ao Sr. J e a uma “lembrança dolorosa”: o que o “ajuda a sair” do prédio antes de realizar sua fantasia, devolvendo-o ou não ao luto, não é o romantismo “ousado” da idéia, que poderia, ao contrário, “ajudar” a uma passagem ao ato da fantasia. É, antes, a “lembrança dolorosa” de outra imagem: “assim veio, assim se foi [*vaivém, fort/da, entra e sai*], e ele já não está dentro do prédio, mas fora, parece que o ajudou a sair a lembrança dolorosa da imagem de suas velhas peúgas passajadas e das suas canelas magras e brancas, de raros pêlos”.⁶⁴⁰ Nada a ver, aparentemente, com o luto ou a lembrança da morta, um respeito de velório, e sim com uma “lembrança da imagem”, lembrança dolorosa ao Sr. J, enfatizemos, de sua velhice. Mas como entender esta “dor”, se for inteligível, dor de lembrança: luto não mais unívoco, não mais dirigido à mulher, mas de sua vida enquanto vida jovem, sensual? Moralização sobrevinda ou imposta sob a forma de uma cruel imagem de velhice?

⁶³⁶ *Genealogia da moral*. Op. cit. p. 54.

⁶³⁷ Idem. Op. cit. p. 55.

⁶³⁸ Idem. Op. cit. p. 50.

⁶³⁹ Benjamin...

⁶⁴⁰ *Todos os nomes*. Op. cit. p. 274.

Qual guarda revezou outro ou outra?

Porém outro guardião – ou será o mesmo? – ou outra forma de guarda desenvolveu-se no final desta outra cadeia de violência: aquele que levanta a guarda do esquecimento para preservar da violência da memória, aquela da moralidade do costume.

A guarda destes guardas, o seu destino, não é, contudo, de todo reconhecível. K o mostra e vai muito mais longe ainda, lá onde não o poderemos seguir, ao explorar o campo pulsional que se dramatiza em N. Citemos apenas um trecho do imenso *Nietzsche e o círculo vicioso*: “O pensamento de Nietzsche vigia sem trégua a concorrência entre a coerção *arbitrária*, exercida pela liberdade dos impulsos, e a coerção persuasiva, do intelecto: sendo este último, por sua vez, definido como impulso”⁶⁴¹.

Para não (nos) instalar(mos) (n)o paradoxo da promessa soberana, notemos apenas dois movimentos do texto de N, ambos anunciados por K e acompanhados por D: de um lado, ao definir o intelecto enquanto pertencente ao “mundo dos impulsos”, a “vigilância sem trégua” (sem tratado de paz) de N segue a sintomatologia moral (este “vírus metafísico”⁶⁴²) e conceitual (da filosofia professoral⁶⁴³) – seria preciso não refrear a ambivalência deste “seguir” (buscar, perseguir, caçar / continuar, manter, prosseguir⁶⁴⁴); de outro lado (?), o modo “dessultório” do discurso da incoerência coerente, em outros termos, da forma aforística⁶⁴⁵. E, é claro, das formas desta forma (sem o que, os limites de um gênero

⁶⁴¹ Klossowski, Pierre. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Trad. Hortência S. Lancastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000. p. 280.

⁶⁴² Idem. p. 26. Um dos fragmentos póstumos de Nietzsche citados por Klossowski diz: “A forma *reinante da barbárie* mais comum é não saber que a moral é uma *questão de gosto*” (p. 23).

⁶⁴³ “Nietzsche recusa todo pensamento integrado à *função de pensar*, por ser o menos eficaz. De que valem o pensamento e as experiências do filósofo, se eles servem como *caução* à sociedade a que ele pertence! Uma sociedade acha que está moralmente justificada por seus sábios e artistas. O próprio fato de que eles existem, e aquilo que produzem, indicam que algo está se decompondo e não é certo que serão eles que a recomporão, se é que eles levam a sério sua atividade” (Idem. p. 25).

⁶⁴⁴ Já evocamos no primeiro ato o “não poder não herdar” o “iluminismo”, ao mesmo tempo em que se procura resistir aos seus motivos fundamentais.

⁶⁴⁵ Lembrando ainda do esquema de Leonard Lawlor, digamos somente que, ao definir o intelecto como impulso coercitivo e seletivo, a questão se coloca, segundo Klossowski, de “Que tipo de discurso será produzido por uma ‘coerência’ com o fato impulsivo, se este último é *invocado* como fim, enquanto que o produtor do ‘conceito’, ou seja, o intelecto, servirá de *instrumento* para a ‘incoerência’ arbitrária? Ora, só se pode falar dessa incoerência *segundo o intelecto*. Como ele traduziria a liberdade arbitrária do fundo ininteligível em coerção *persuasiva*?

garantiriam ao discurso o domínio e a unidade mesma que se questiona⁶⁴⁶), a saber, o que D chama, a mais de um título, de estilo. Se pudermos, nós mesmos, nomeá-lo.

P.R.: Talvez então, na dissidência deste duplo movimento ecoe a preferência de D em ler em vez de escutar a “lição de moral” de P... e como “a instância ética trabalha a literatura no corpo”.

Entreato 3. Guardar, “sobrelançar”, caçar: o animal e a máquina – a seguir...

... tento mostrar que o que chamo provisoriamente o messiânico é uma estrutura universal (que não está ligada ao judaísmo, ao cristianismo, etc.): é uma relação de espera para com o que vem, e esta relação é de ordem universal...

Jacques Derrida

Vem imediatamente, possível, e nos leva.

Ana Cristina César.

*J'ai aimé un cheval – qui était-ce ? – il m'a bien regardé de face, sous ses mèches.
Les trous vivants de ses narines étaient deux choses belles à voir – avec ce trou vivant qui gonfle au-dessus de chaque œil.*

Quand il avait couru, il suait : c'est briller ! – et j'ai pressé des lunes à ses flancs sous mes genoux d'enfant...

J'ai aimé un cheval – qui était-ce ? – et parfois (car une bête sait mieux quelles forces nous vantent)

il levait à ses dieux une tête d'airain : soufflante, sillonnée d'un pétiole de veines.

Saint-John Perse, *Eloges II*.

À guisa de elaboração de um “conceito de promessa” em D⁶⁴⁷ e da relação deste com a promessa em N⁶⁴⁸ (de que tentamos mostrar apenas alguns traços paradoxais) acompanhemos

Não será o discurso simplesmente arbitrário e livre de coerção [já falamos, de certo modo, neste sentido, do surrealismo e do que continua vigiando na “escrita automática”]? Provavelmente, se a forma conceitual for mantida. É preciso, portanto, que essa forma reproduza, ao sabor das flutuações pulsionais, de modo totalmente dessultório, a descontinuidade que intervém entre a coerência do intelecto e a incoerência pulsional, e que ela consiga interpretá-lo, ao invés de perseguir o nascimento do conceito, ao nível do intelecto. Essa é a forma do aforismo” (*Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Op. cit. p. 280). Em nota mais à frente: “O aforismo dá conta das unidades impulsivas atuantes, da sua luta e de seus amálgamas: ele é a própria linguagem daquilo que pode ser incorporado, sem passar pelo intelecto” (p. 282).

⁶⁴⁶ O próprio Derrida lembra o que Nancy e Lacoue-Labarthe mostraram quanto à suposta fragmentariedade do aforismo: que vale pelo todo, e reclama, de contrabando, uma unidade às vezes maior do que o discurso discursivo (Cf. “*Istrice 2. Ick bünn all hier*. In: *Points de suspension*. Op. cit. p. 318-9).

⁶⁴⁷ Aliás, tudo o que adiantaremos a seguir apenas se promete, talvez como elementos tardios de uma busca já fora do prazo, e, portanto, muito insuficiente em muitos aspectos. Especialmente quanto à remarcação do “outro”

o trecho final de uma resposta a várias perguntas de filósofos a respeito do seu extenso e complexo trabalho sobre/em torno da/como promessa:

Tomarei uma última precaução frente à maneira com a qual tive, para responder a estas questões difíceis, que proceder a algumas simplificações: a maneira pela qual puxo o discurso – por exemplo *khôra* antes do que terra prometida ou revelação, uma certa impossibilidade não negativa antes do que o possível, um pensamento da promessa que não se deixe totalmente saturar por uma teoria dos *speech acts* ou pela fenomenologia – não equivale a manter [*tenir*] um discurso de oposição; quando falo de messianicidade sem messianismo, é tudo menos uma crítica do messianismo, ou uma declaração de guerra contra o messianismo; trata-se, para mim, de pensar, talvez através do messianismo, algo que não se deixe reduzir ao que muito facilmente se interpreta como messianismo. Não é um discurso crítico que mantenho [*que je tiens*], mas um discurso que tenta se encarregar, assumir as numerosas heranças das quais acabamos de falar; é uma maneira de estar na fidelidade que consiste em fazer com que a palavra se sustente [*que la parole tienne*], a refletir sobre a maneira como uma palavra pode ser mantida [*tenue*] (a palavra messiânica, por exemplo), no sentido da consistência filosófica e teórica; para que esta palavra se sustente ou se mantenha [*que cette parole tienne ou se tienne*], há momentos em que é preciso fazê-la tremer com o que nela treme, e é este ao menos o estilo do meu engajamento.

O estilo de D terá então a ver com (e com isso teremos que nos ver) este “é preciso” da *solicitação*, isto é, do tremor que se inflige à palavra e com o qual ela, trêmula, se “mantém”. Toda a variação do verbo *tenir* articulado com a palavra – discurso, promessa, palavra de palavra –, entre manter ou proferir um discurso, fazer a palavra se sustentar, manter a palavra como cumprir uma promessa, está submetida ao mesmo tempo em que indica a sismografia do “estilo”. Um estilo é sismográfico ou não é. A promessa do “trabalho” de D e do seu “engajamento” (não) se lê aqui: “é preciso fazer tremer a palavra (filosófica/teórica) com o que treme na palavra”. A falar disso, ao anunciá-lo – “este é o estilo de D, como ele mesmo o diz” – a nossa palavra treme, somos de antemão solicitados ao lê-lo. (Não dissemos nada ainda do “estilo de D”, muito menos do estilo “segundo D” e ele já está trabalhando a fazer tremer a “meta-palavra”). Não será fácil pegar na palavra de D, pois o que conjuga uma

com/a o qual Derrida “corresponde”. Alguns pontos e punções, no entanto, merecem, cremos, alguma atenção, mesmo que para abrir trilhas de um “reenvio” ético (como evocaremos).

⁶⁴⁸ Coloca Camille Dumoulié em uma de suas conferências sobre a “Ética da crueldade”: “Pode-se dizer que a ética da crueldade se caracteriza por uma fórmula: ‘além do bem e do mal’. O que não significa para alguém: retornar à natureza selvagem. Além supõe uma travessia. Com efeito, é preciso ainda uma boa dose de moral e de niilismo para chegar a seu termo a filosofia crítica. Com isso, a grande contribuição de Nietzsche à moral é que ela carece de rigor em seu próprio domínio. Ao final da ‘genealogia da moral’, ele reconhece que todo o sistema de tortura da má-consciência, do pecado e da obrigação moral, não tem feito simplesmente do homem um animal que possa prometer, mas esse sistema tem feito do homem ‘uma grande promessa’” (Op. cit.). Sobre a grande promessa, ver fragmento 16 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, op. cit.

promessa e um fazer – o *engajamento* – não é apenas uma questão de palavras, ou de “palavra”. Há o estilo. Que não deixa a promessa de uma performance se dar como tal (por exemplo, a demonstração de uma tese). Sim, “há o estilo” parece ainda muito fácil: tantos discursos (frequentemente os mais canonizantes) afirmam o estilo de um autor, sem nada dizer. Poderíamos acrescentar o mesmo que D diz do nome, em seu ensaio sobre a promessa, no que insistia também C⁶⁴⁹: “*é preciso o estilo*” (uma estilética?)...

Para que haja promessa, *é preciso* [*il faut*] que *nada* a desborde [*déborde*] e a negue assegurando-lhe uma garantia, um seguro de vida provisional, um plano de saúde, uma seguridade social ou comunitária, a probabilidade calculável de um prognóstico: absolutamente nada no horizonte, nem o deus, nem o homem, nem o mundo, nem o ser. Para que tudo disso dependa e aí esteja inscrito *sem sabê-lo*, é preciso que os nomes “nos” faltem. *É preciso* [*il faut*]: *é preciso, faltam* os nomes, é preciso que os nomes façam falta, mas esta falta não deverá ser a negatividade de uma falta. Aliás ele não deverá nada, ele não deveria, ele não deveria dever⁶⁵⁰.

Além de aludir, segundo expomos, ao “sobre-dever” (sobre-)Ktiano, isto é, ao dever que não deveria obedecer a um dever (mostrando assim a sua condição paradoxal), o que CD chama de “ética da crueldade” em N (entre outros) já se pressupõe nesta ressalva ao dever e à dívida no pensamento da promessa e do nome. Ela atravessa todos os motivos trêmulos, isto é, todos os “nomes” solicitados por D (os que abordamos: hospitalidade, don, etc.). (E, conforme assinalado por S, de alguma maneira solicitados a D). É claro que, embora algo de muito semelhante ao promotor soberano de N (que sabe ou reconhece os casos em que levantar a guarda) se passe em D (“... há *momentos* em que *é preciso* fazê-la tremer com o que nela treme...”: trata-se, afinal, em ambos os casos, da decisão de um discurso decisivo), seria possível marcar uma diferença quanto à condenação da “soberania” por D, já que, apesar das aparências, esta se inclui no círculo econômico, e, portanto, da dívida. Mas na medida em que

⁶⁴⁹ Em duas (raras) entrevistas Louis-Ferdinand Céline insiste no “estilo” (o estilo não é uma questão de insistência?): “L’histoire, je la conforme absolument au style, de même que les peintres ne s’occupent pas spécialement de la pomme” (“Appendice 1”. In : *Romans. II*. Paris : Gallimard, 2001. p. 937) ; “Je reviens à ce style. Ce style, il est fait d’une certaine façon de forcer les phrases à sortir légèrement de leur signification habituelle, de les sortir des gonds pour ainsi dire...” (Idem, p. 933)

⁶⁵⁰ “Avances”. In: Margel, Serge. *Le tombeau du dieu artisan*. Op. cit. p. 42. Em outro lugar, numa conferência sobre biotecnologia e bioética, Derrida jogava de modo parecido com este faltar sem falta da “norma” (*nómos*): “La norme doit manquer” (In: Huber, Gérard (Org.). *Le génome et son double*. Paris: Hermès, 1996).

esta soberania se afirma em N em nome de uma não-hostilidade à vida⁶⁵¹, ela reconduz antes à incondicionalidade de sua afirmação do que a uma auto-suficiência e a uma autonomia moral que assegura a teleguiabilidade humana. D insiste, inclusive, na ameaça alojada no coração da promessa, a qual, irremediavelmente, pode ameaçar sempre se tornar uma ameaça.

(Mas, também, em outro lugar, D dizia de modo muito Bartlebiano – aliás ele diz isso em resposta a um conferencista chamado... Stephen *Melville*, será sem humor? –: “Stephen Melville disse que a promessa corria sempre o risco de ser também uma ameaça. É verdade. Mas eu preferiria sempre preferir a promessa”⁶⁵². O “estilo” “Bartleby” do “eu preferiria”, e “sempre” – incondicionalidade no modo condicional –, a pré-ferência à promessa, lá onde, de qualquer modo, ela sempre pré-fere, sempre já está, quer promissora, quer ameaçadora: é um “responder sem responder”, uma resistência que não aceita ou nega, não diz nada, nenhum “dito”⁶⁵³, nem sim nem não⁶⁵⁴, nada “ético”, portanto, em sentido convencional. O estilo é um

⁶⁵¹ Cf. *Genealogia da moral*. Op. cit. p. 83, 84, 105, 107. E a esta vida enquanto economia “aneconômica”, digamos com Derrida e como mostra Camille Dumoulié (ver abaixo).

⁶⁵² “Pour l’amour de Lacan”. In: *Résistances*. Op. cit. p. 88.

⁶⁵³ Vale lembrar o “O mes amis, il n’y a nul amy” de Montaigne analisado em *Politiques de l’amitié*, e do qual está provavelmente falando Derrida – sabemos, em todo caso, no texto, que ele se refere à “experiência do talvez” – quando escreve: “Não digo nada que seja dito ou dizível. / E no entanto meu dizer a declaração de amor ou o chamado do amigo, o endereçamento ao outro na noite, o escrever que não se resigna a este não-dito, quem juraria que eles retornam ao nada se nenhum dito os esgota? / A resposta não me pertence mais, é tudo o que eu queria lhe dizer, amigo leitor. E sem mais saber se é preciso preferir o raro ou o numeroso. / Tomo a responsabilidade de falar justo neste ponto, até aqui, até este ponto em que não respondo mais de nada. E desde o qual se anuncia portanto toda responsabilidade”... Nietzsche atravessa todas as *Politiques de l’amitié*. Assinalemos somente esta em que Derrida se pergunta, após remarcar uma história da amizade da qual a mulher seria excluída: “Quelle est la place de Nietzsche dans cette ‘histoire’? Et pourquoi ne cessons-nous de revenir ainsi à lui? Confirme-t-il en profondeur cette vieille tradition qui refuse à la femme, *pour le moment* (‘pas encore’, disait aussi Michelet), le sens de l’amitié? Bien des indices le donnent en effet à penser. A commencer par les sentences de Zarathoustra dans *De l’ami*. Par *trois fois* il est dit que ‘La femme encore n’est capable d’amitié’ (‘*Deshalb ist das Weib noch nicht der Freundschaft fähig* : [...] *Noch ist das Weib nicht der Freundschaft fähig*:’ [...] ‘*Noch ist das Weib nicht der Freundschaft fähig*’). Il faut compter avec ces trois fois. Elles s’enchaînent immédiatement mais quel saut de l’une à l’autre!” (Op. cit. p. 312-3). Reservemos este salto.

⁶⁵⁴ Em *Résistances*, Derrida convoca Bartleby como a figura de uma “resistência” à análise, assim como “o segredo da literatura”, isto é, o segredo que resiste à resposta, à re-posição desveladora: “Nous sommes là de retour au plus près de l’ombilic du rêve, en ce lieu où le désir de mort et le désir tout court appellent et disent l’analyse qu’ils interdisent, la disent en ne disant rien, répondent sans répondre, sans dire *oui* ni *non*, sans accepter ni s’opposer, en parlant cependant mais sans rien dire, ni le *oui* ni le *non*, comme *Bartleby The Scrivener*. À toute demande, question, pression, requête, ordre, il répond sans répondre, ni passif ni actif: ‘*I would prefer not to*’, je préférerais ne pas... Ceux qui ont lu ce petit livre immense de Melville savent que Bartleby est aussi une figure de la mort, certes, mais aussi que, sans rien dire, il fait parler, et d’abord le narrateur qui se trouve être aussi un homme de loi responsable et un analyste infatigable. En vérité incurable. Bartleby fait parler l’analyste comme narrateur et homme de loi. Bartleby, c’est aussi le secret de la littérature. Là où peut-être elle fait parler – ou chanter la psychanalyse. ‘Là où’: le lieu même de la résistance. Résistance de la

responder *sem* responder, o que D já “formulou”, para ficar na nomenclatura *Dziana*, como o “X sem X”, desde o estilo *Btiano*⁶⁵⁵).

A soberana promessa aponta, assim, para um além do sentimento de culpa que proporciona, vale notar, a “má consciência animal”⁶⁵⁶.

Nota que nos leva ao primeiro dos *pas au-delà* em D, através dos quais queríamos indicar uma desinstalação do paradoxo da promessa soberana: o “animal-homem” ou o seguir-animal. (Não podermos muito mais do que prometer as motivos a seguir...).

Passo tardio então em *O animal que logo sou* de D, segundo o qual N “reanimalizaria” a história do conceito, que poderia se confundir com a da concepção, da criação, do disciplinamento etc., como nos mostraria, “por exemplo”, *O político* de P (segundo S). D “seguiria” N na sua desconstrução da desanimalização do homem (pelo homem).

Reanimalizar? Para entender o que quer dizer “reanimalizar” seria preciso “entender” “profundamente” tudo que se implica em *seguir*, esta espécie de fio condutor para outro pensamento, para um outro do pensamento. A começar quando se segue com os olhos e os ouvidos o que se acredita reconhecer logo o que alguns confinam ao “jogo de palavras” (limitando, assim, a seriedade do jogo), mas que D chama de “possibilidades poéticas” na

psychanalyse – à la psychanalyse. La psychanalyse même. On ne sait plus qui analyse le secret de qui: ‘à mort’”. E o excerto termina: “Et l’homme de loi fait état d’une rumeur: Bartleby aurait eu jadis quelque responsabilité subalterne dans un office des *dead letters* à Washington”. Responsabilidade “subalterna”: abaixo da alternativa, abaixo do outro, e no ofício mais extraviado dos correios, a das cartas/letras mortas.

⁶⁵⁵ Como aludimos supra. Ver especialmente “Pas” e “Survivre” em *Parages*. Op. cit. p. 92, 152. Anota Derrida da “estranha mola” do sem: “*Sans* joue comme un étrange ressort, ni une énergie ni un fonctionnement. X *sans* X paraît ne plus fonctionner. Mais s’il le fait, c’est autrement qu’on ne croit. Sans doute ça ne fonctionne plus, ça ne marche plus, ça ne veut rien dire et rejoint un degré *o* de la thèse, du discours et du sens” (p. 92). Em *Le pas au-delà*, outra estranha mola (“*pas*”), um aforismo (de uma só frase) diz “Répondre de ce qui échappe à la responsabilité” (Op. cit. p. 168). Fragmento precedido por outro que fala em “responder – sem responsabilidade” (sempre em relação com a morte) e suscedido por outro que simula a “gravidade de uma responsabilidade”. Uma mola semelhante se tensiona em outras formas como numa “(relação com o não-concernente) que não sofre nem assumo” (Idem).

⁶⁵⁶ Afirma ainda Camille Dumoulié: “Uma das causas principais da perversão é o sentimento de culpa, originado pela má consciência, e instrumento de tortura da humanidade. Mas, este sentimento mesmo, de onde vêm? A análise maior, deste ponto de vista, foi a de Nietzsche na *Genealogia da Moral*. A causa do sentimento de culpa é a parada do movimento da vida e da vontade de poder que provoca uma retomada dos instintos contra o animal-homem. Por diversas razões, sedentarização da humanidade ou irrupção de bárbaros organizadores dos primeiros estados, ‘a crueldade recaída contra eles mesmos’ deu origem ao que Nietzsche chamou ‘a má consciência animal’” (*Ética da crueldade*. Op. cit.).

língua⁶⁵⁷: *l'animal que donc je suis* = o animal que logo sou / que logo sigo⁶⁵⁸. Jogo (ou potência poética) inscrito no corpo de uma língua determinada e numa expressão que desafia a tradução. Evidentemente, esta expressão joga não só com a língua, mas com o *corpus* de uma tradição filosófica num de seus inevitáveis marcos e, *através dela*, repõe em cena o animal. Através dela, ou seja, segundo o jogo de um seguir que segue outro: “(à suivre)”, a seguir. Onde, quando? Lá ou quando (quando, onde?) “seguir” não se entende. Primeira resposta sem resposta.

D, então, “seguidor” de N? Em certo sentido, talvez, se *seguir* não implicar exclusivamente a lição de um mestre – N ou, antes, D, aquele para quem o homem é um animal *que tem casa* e que não podia *queimar a própria casa*⁶⁵⁹ – lição retida por um discípulo, através de um corpo doutrinário reconhecível. (Lembremos da “lição de escritura”,

⁶⁵⁷ Ao responder, numa entrevista, sobre uma possível dificuldade suplementar em seus textos em comparação a outros, Derrida responde: “Peut-être. D’une part, la déconstruction, qui concerne en principe le tout de l’histoire de la philosophie, suppose une potentialisation extrême de cette généalogie. D’autre part, je ne considère pas la langue comme un instrument, ni comme un éther diaphane. Mais si je n’écris pas de façon transparente, ce n’est pas pour obéir à je ne sais quel goût de l’obscurité ou de l’hermétisme. Par respect et pour l’amour de la langue, j’essaie d’inventer ou de reconnaître des possibilités disons ‘poétiques’ dans la langue même. Cela prend quelquefois la forme de syntagmes que certains, avec mauvaise humeur, et injustement, je crois, appellent des ‘jeux’” (“Toute prise de parole est aussi un acte pédagogique”. Entrevista com Jean Blain. *Lire*, março de 1994). Este “jogo” em nome do qual se exclui muitas vezes Derrida do rol dos filósofos “sérios” não é, também, o que liga os detratores ao que Nietzsche chama de “hostilidade à vida” e cuja hospitalidade requer o mais sério dos pensamentos?

⁶⁵⁸ É importante notar que o título, no “interior” do livro acrescenta em francês (*A suivre*): a seguir, e *to be continued*. Isso nos coloca na pista de um suplemento na formulação da frase: o animal que logo sou – a seguir, ou outra possibilidade: ao seguir, isto é, que sou seguindo, que sou por seguir, por não poder não seguir. Além de colocar a pista de uma remissão ao gênero romanesco ou novelesco, como que na pista da literatura que se segue, que segue a promessa, que é o seguimento do animal lançado à promessa.

⁶⁵⁹ É obviamente uma “visão” nossa que procura macaquear Derrida que “crê ver” Nietzsche pegando a cabeça do cavalo entre as mãos. Resta que a referência a Descartes é menos do que nunca anódina: a impossibilidade de se figurar o esquecimento da tradição ou do que “tudo o que se aprendeu até então” como impossibilidade de se figurar alguém queimando a própria casa, nos parece uma imagem contundente e a mais *habitual* possível. Derrida começa o seu texto evocando o desejo de se confiar a palavras que fossem, “se possível fosse, nuas. Nuas em primeiro lugar – mas para anunciar já que falarei incessantemente da nudez, e do nu em filosofia. Desde a Gênese. Gostaria de eleger palavras que seja, para começar, nuas, simplesmente, palavras do coração. E dizê-las, essas palavras, sem me repetir, sem recomençar o que já disse aqui mesmo, mais de uma vez. É preciso evitar repetir, é o que se costuma dizer, para conjurar um adestramento, um hábito ou uma convenção – que programariam enfim o agradecimento mesmo”. p. 12. Dizer a “palavra nua”: programa tão velado, desde a primeira palavra. A nudez apenas se enuncia nas palavras, mas a experiência da nudez não é absolutamente limitável à palavra, é o que a cena do gato nos diz. Retomar: *Lê facteur de la vérité*.

de D lendo P: sem abandonar totalmente o “ato pedagógico”⁶⁶⁰, a lição começaria justamente com o “tremor”, no corpo do pensamento – a literatura).

Há de partida o desafio de soltar (d)as figuras e figurações desta enorme, e por isso mesmo a menos “visível” e “compreensível”, recorrência da tradição “pedagógica”⁶⁶¹ – a do “seguir”, da condução, do “siga-me”, do “Vem”, como diz D, cuja autoridade assumida não erradica a possibilidade da recondução “em direção à violência condutiva, em direção à ducção autoritária. Este risco é inelutável, ele ameaça o tom como seu duplo” (ato 1). Pois todo o figurativo da linguagem é negado ao animal, e ao mesmo tempo, as figuras animais (nem todas nem sempre nem como tais) só ganham linguagem para produzir o retrato do único ser que produziria auto-retratos, ou para tão logo se apagarem no branco de uma mitologia, ou no advento do sentido (próprio). Vamos acompanhar em dois tempos um trecho do *Animal que logo sou(/sigo)*:

Acabo de dizer “figuras animais”. Estes animais são sem dúvida outra coisa que figuras ou personagens de fábula. Pois uma das metamorfoses mais visíveis, a meus olhos, do figural, e precisamente da figura animal, seria talvez, no que me concerne, “A mitologia branca”. Ela segue, com efeito, o movimento dos tropos e da retórica, a explicação do conceito com a metáfora girando ao redor da linguagem animal, entre um Aristóteles que retira a linguagem e a palavra e a *mimesis* ao animal e um Nietzsche que reanimaliza, se se pode dizer, a *genealogia* do conceito.⁶⁶² [Grifos nossos, salvo para “mimesis”].

Digamos aqui, talvez querendo seguir de muito perto algumas pistas deixadas sobre um movimento de fuga, o que se abre justamente no movimento do “seguir”, em todos os

⁶⁶⁰ Aliás, repetindo, “toute prise de parole est un acte pédagogique”: “Le discours philosophique est souvent difficile. Mais on ne s’étonne pas qu’un mathématicien ou un physicien parle dans une langue inaccessible à la plupart. Il y a là un préjugé qu’il faut analyser. Que peut répondre un philosophe quand il prend au sérieux cette inquiétude? Qu’il fait tout pour être aussi largement et aussi facilement intelligible que possible. C’est un devoir. Mais il faut éviter un écueil qui consisterait à faire semblant de croire qu’il y a, en général, une langue immédiatement intelligible: c’est faux. Même les professionnels du ‘parler à tout le monde, tous les jours’ parlent un langage codé. Quand on me dit: ‘Faites des réponses faciles! votre langage ne passera pas’, on se règle sur le fantasme - c’est un fantasme! - du lecteur vierge, dont on connaît l’attente, la capacité de lecture. Or, quand on s’adresse à quelqu’un, on doit certes tout faire pour être compris, mais l’on doit aussi former pédagogiquement des capacités de lecture et d’intelligence. Toute prise de parole est aussi un acte pédagogique. De plus, la philosophie a une histoire riche et sédimentée. Chaque question que nous croyons posée à partir de rien a une mémoire stratifiée. La difficulté du discours philosophique tient à ce que cette mémoire est potentialisée, formalisée, traduite dans des formes économiques...” (Op. cit).

⁶⁶¹ Conforme tentamos esboçar no ato 1.

⁶⁶² *O animal que logo sou*. Op. cit. p. 66.

grifos⁶⁶³ da citação, entre “seguir” e “ser” ou ser e seguir (*je suis/je suis*). Pois não há como saber a ordem, se houver, de quando se “é” e quando se “segue”. Contaminação, pelo movimento indecível do seguir, do discurso “ontológico”. (“Logos” significaria sempre “seguir”, mas um seguir que não se significa, e “onto-lógico” que se segue o ser, que ao dizer “eu sou” já está seguindo, como numa dissidência do pensamento, ou outro do ser, outro que o ser tal como ele se enuncia).

Não é o único “*je suis*” metamorfoseado em “sigo/sou” e metamorfoseando a língua do ser, o que é o mesmo que dizer que não é o único “envio” deste envio. Eis outro envio: “*Quand ‘je suis’ avec toi, je joue toujours au poker*”⁶⁶⁴. Traduzindo, e a questão da tradução atravessa todas estas “especulações”: “quando ‘estou/sou/sigo/cubro/pago para ver’ contigo, estou sempre jogando pôquer”. Ou, achatando de outra maneira a tradução: “quando ‘estou’ com você, estou sempre cobrindo/pagando para ver/apostando...”. “Mesma” inscrição na língua, aberta e finita ao mesmo tempo, “mesmo” *jogo* com o corpus da língua (“aposta essencial”, ousaríamos dizer, aposta restante), mesmo corte, mesma dobra/redobra (*repli*, recuo) no corpo do enunciado do “sujeito”. Vazamento, em suma, do enunciado ontológico subjetivo-predicativo. Seguir, no jogo, é a decisão que nada “pode”: segundo o “eu posso” do qual D faz um refrão de uma soberania que comanda todos estes enunciados⁶⁶⁵. Seguir “no jogo” não é apenas a decisão que nada pode, como, também, a única “possível”. A não ser que se tenha certeza de ter o jogo mais forte, pois aquele que diz, no jogo de pôquer *a dois* ou na última rodada, “eu cubro”, ou “eu pago pra ver” não tem nem a possibilidade dissuasiva do blefe. Seguir, no laborioso jogo de pôquer do pensamento (é verdade que no contexto desta frase, “quando ‘sou/estou etc.’ contigo”, a aposta do seguir o outro é também uma chance

⁶⁶³ Os grifos incluem a genealogia e até a *mimesis* (seria preciso seguir os seus movimentos nos outros textos de Derrida sobre ela). Em nossa obsessão pela caça, ou caçados pela nossa obsessão quase esquecemos todos os suplementos de grifo em português: o animal fabuloso, de cabeça de águia e garras de leão (*gryphus*); a questão embaraçosa, enigma, elocução ambígua; o itálico, o sublinhado, o frisado e outras aves de penas do pé eriçadas (vamos logo ver um animal de pé de página eriçado ou, como também se diz, ouriçado).

⁶⁶⁴ “Envois”. In: *La carte postale*. Op. Cit. p. 128

⁶⁶⁵ Conforme já citamos supra.

arriscada frente à imprevisibilidade do outro ou da outra numa relação amorosa, da “relação”, dos eventos do porvir etc.⁶⁶⁶, mas não é assim também a rigor com o “outro” que leio, penso ou *olho?* – reservar a questão), é um jogo inflacionário, um “pagar mais que o outro”, sobreencarecer, *surenchérir*. Primeiro, porque “quanto mais se tenta quitar uma dívida e menos dever, mais se paga, é a *armadilha* da especulação. Você não poderá se dar conta desta moeda. (...) Ela não é nem verdadeira nem falsa”⁶⁶⁷. Não se trata de um simples reconhecimento de dívidas que dissociaria N (que a reconheceria e aboliria) de D (que a remarcaria e a transformaria), embora não seja descabido ver aí uma certa tomada de distância de D quanto a um enunciado “soberano” em N e uma ilusão de saída da “metafísica”⁶⁶⁸. A “armadilha da especulação”: já é dizer que não se especula sozinho, que para não ser nem verdadeira nem falsa, para ir “além de bem e mal”, a moeda especular fica, por um lado, suspensa a um irreduzível “talvez” (que para N abrirá a filosofia do futuro, lembra D⁶⁶⁹), mas sem pagar o mais alto possível, corre-se o risco da ingenuidade, da repetição daquilo mesmo que se acredita criticar.

(Esta armadilha da *especulação*, contra a qual o texto se “dispositiviza”, por assim dizer⁶⁷⁰, faz eco à introdução da *psique* (*psyché*), isto que também é um grande espelho (*speculum*), na cena com o animal no *Animal que logo sou/sigo*. Onde um certo narcisismo humano ou humanista negaria ao olhar (do) animal a profundidade do espelho: “*Reflito a partir daí sobre a mesma questão introduzindo nela um espelho; eu introduzo uma psique*

⁶⁶⁶ Dificuldade fascinante, desafio verdadeiro e falso, infinitamente interessante e ingênuo: saber qual o gênero do texto “Envios”, epistolar, romance amoroso, filosófico etc. – o que dá vontade de afirmar ingenuamente: olhem este texto de Derrida, “Envios”, é literatura! E isso porque o gênero do texto poderia ser epistolar, se pudéssemos ter a certeza de que se trata de cartas, cartas a alguém endereçadas, e eis que toda a “pertinência” parece esvaír-se: são cartas sim, mas é claro que não são cartas, o que importa é que elas tem essa força performativa de se endereçar sem que possamos determinar absolutamente o destinatário, sem eliminar a referência a inúmeros destinatários, se bem que identificados apenas para serem re-endereçados, e já é dizer muito.

⁶⁶⁷ [Grifo nosso] “Mais naturellement, plus on s’affaire pour s’affranchir et ne plus devoir, plus on paie. Et moins on paie, plus on paie, voilà le piège de cette spéculation. Tu ne pourras pas te rendre compte de cette monnaie-là. (...) Elle n’est ni vraie ni fausse” (“Envios”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 111).

⁶⁶⁸ Derrida já notou uma certa ingenuidade de Nietzsche (não lembramos onde exatamente).

⁶⁶⁹ Citado acima.

⁶⁷⁰ Aludimos acima ao seu dispositivo parasitário.

[*spyché*] no cômodo. Onde uma certa cena autobiográfica se dispõe, é necessário uma psique [*spyché*], um espelho que me *reflita* nu da cabeça aos pés. A mesma questão [*a questão, “moral”*] ousemos dizer, *que se colocava na cena do filósofo nu diante do gato era*: “Deveria eu mostrar-me nu quando isso me olha, esse vivente que eles chamam pelo nome comum, geral e singular, de animal?”. *Onde a moral implica alguma autobiografia, e, portanto, uma psique, um espelho, onde se reflita a nudez – e aqui em “refletir” estremece a separação entre pensamento e jogo especular –, o incômodo frente ao gato relança a questão moral nos bastiões*⁶⁷¹ *do fundo do próprio do homem, o que faz que a mesma questão*] se tornaria então: deveria eu mostrar-me, mas em o fazendo, ver-me nu (e então refletir minha imagem num espelho) quando isto me olha, esse vivente, esse gato que pode ser captado no mesmo espelho? Existe narcisismo animal? Mas esse gato não pode ser, no fundo dos seus olhos, meu primeiro espelho?”⁶⁷². O gato, mais “independente”, menos doméstico que o cão, talvez, objeto de especulações e superstições (será por acaso?), um “primeiro espelho”. A antecedência deste espelho “animal”, que se coloca justamente quando ao nome de “animal” este já não responde, introduz o enigma de uma alteridade à especulação).

O imperativo de aumentar a aposta “mais do que qualquer um” é, ou deveria ser (talvez devêssemos fazer aqui uma aposta grande, para além das declarações de D), o indício de que se segue um “sem-preço” chamado, pois, pelo “sobrelanço”⁶⁷³: “E eu que quero pagar sempre mais do que qualquer um, meu sobrelanço (*surenchère*), acredite”⁶⁷⁴. O “sobre” de sobrelanço diz certamente a tradição, a herança, a dívida, dívida de jogo (aquela que não deveria ter sido necessário pagar). “Sobre” não indica o que está “por cima”, como o mais visível (embora a espectralidade *Ddiana* possa ser pensada enquanto inevidência onipresente).

⁶⁷¹ Ironia ser, enquanto a palavra nos vinha à mente para dizer o lugar mais fortificado e bem guardado e por isso mesmo impensado, o “bastião” o outro nome do *vivió*, esta ave amazônica, além da antiga moeda cujo nome é uma afêrese do nome próprio de (Dom) Sebastião.

⁶⁷² *Animal que logo sou*. Op. cit. p. 92.

⁶⁷³ E logo se vê que todo este léxico da caça (que viemos grifando) e da alteridade se combina com o do apelo, do ser chamado, do qual D cuidará com muita atenção e em que seguir Kafka é uma pista privilegiada.

⁶⁷⁴ “Et moi qui tient à payer toujours plus que quiconque, ma surenchère, crois-moi” (“Envois”. In : *La carte postale*. Op. cit. p. 112).

Ele estipula o excesso que já se está seguindo no lance do sobrelanço, a saber, o de uma herança não idêntica a si, como D dizia da de K:

A herança kantiana não é somente a herança kantiana, uma coisa idêntica a si mesma, ela se excede, como toda herança, para fornecer (ou pretender fazê-lo) a análise desta herança e melhor, instrumentos de análise para toda herança. É preciso levar em conta esta estrutura ‘suplementar’. Uma herança nos lega sempre sub-repticiamente algo para interpretá-la. Ela se sobreimpõe *a priori* à interpretação que dela produzimos, isto é sempre, numa certa medida, e até uma linha difícil de parar, que repetimos.⁶⁷⁵

Isso comandaria que não se abandonasse, mas pelo contrário se relesse (cuidado, “mau leitor”) aquilo mesmo que se tornou norma, neste momento em que “seria preciso” deslocá-la, “se o pensamento o exigir”, analisá-la (segundo um “sobrelanço analítico” e “hiperbólico”⁶⁷⁶). Um efeito de sobrecanonização capitalizante parece então inevitável⁶⁷⁷. Inevitabilidade sobrerresponsabilizante, lá mesmo onde a fronteira entre seguir (uma injunção de herança) e seguir (genealógica, analítica e sobreanaliticamente) não se dá de antemão, mas se desloca segundo um trabalho diferencial e sobrepostalizante (a herança é uma postalidade). Sobrelanço que deve fazer a “prova” do indecível. Escreve D quanto à sua filiação judaica e à expressão “brincalhona” que anotava num jornal de 1976, chamando-se do “último dos judeus”:

Para ficar no esqueleto lógico deste destino ou desta destinerrância, como acontece-me dizer, noto somente que a dissociação, o corte [*retranchement*] e a hipérbole deste sobrelanço (o mais = menos e outro que), esta axiomática do “sou o último dos Judeus”, longe de me tranquilizar em distinções ou oposições, só tornaram as distinções e as oposições impossíveis e ilegítimas. Ao contrário, esta experiência afinou minha desconfiança pensada [*raisonnée*] para com [*à l'endroit des*] as fronteiras e as distinções opositivas (conceituais ou não), e levou então a elaborar uma desconstrução mas também uma ética da decisão ou da responsabilidade exposta à resistência [*“endurance”, prova, provação*] do indecível, à lei da *minha* decisão como *decisão do outro* em mim, fadada [*“vouée”, fadada ou vocacionada*], dedicada [*dévouée*] à aporia, ao não-poder ou ao não-dever confiar numa fronteira opositiva entre dois, por exemplo, entre dois conceitos aparentemente dissociáveis. O primeiro paradoxo ou a aporia principal se liga ao fato de que a experiência da dissociação ou da heterogeneidade disseminada é aquilo mesmo que interdita a dissociação de se fixar ou de se apaziguar em distinção opositiva, em fronteira decidível e em diferença tranqüilizadora.⁶⁷⁸

⁶⁷⁵ “Privilèges. Titre justificatif et Remarques Introductives”. In: *Du droit à la philosophie*. Op. cit. p. 82.

⁶⁷⁶ *Résistances*. Op. cit. p. 43, 48, 108.

⁶⁷⁷ Idem. p. 83.

⁶⁷⁸ “Abraham, l'autre”. In: *Judéités*. Op. cit. p. 25-6. A palavra “endurance” tem um papel importante nesta “ética da decisão ou da responsabilidade”. Em *Résistances*, diz: “si un *double bind* ne s'assume pas, il y a

A esta “lei do mercado, da escalada, do sobrelanço que comanda tudo”⁶⁷⁹ caberia, ainda na trêmula oscilação ser/seguir/jogar pôquer, sobreimprimir a lógica hiperexemplar que D encontra – ou por ela foi solicitada – na judeidade do judeu Abraão tal como lido em K: “poderia, de minha parte, pensar um outro Abraão”⁶⁸⁰. Pois então, no lugar de uma autenticidade última (S⁶⁸¹) ou de uma pura ordem imaginária⁶⁸² a “comandar” o pensamento, a determinar uma ou outra vertente do seguir, é a “lógica desta *questão*” que “organiza mais ou menos tudo” (todo o “trabalho de escritura, pensamento ou ensino”⁶⁸³). “Experiência hiperexemplar”: “última, escatológica ou perversamente exemplar, pois ela questionaria o crédito, ou se preferirem, a fé que colocamos na exemplaridade mesma. Hiperexemplar, mais que exemplar, outra que exemplar, ela ameaçaria de relance, com todas as consequências filosóficas e políticas que imaginam, sua pretensa exemplaridade mesma, sua

plusieurs manières de l’endurer” (Op. cit. p. 51). Mais adiante : “Ensuite, si un *double bind* ne s’assume pas mais s’endure de mille manières, si toutes les passions sont irremplaçablement assignées à singularité, si un *double bind* n’est jamais un et général mais la dissémination infiniment divisible de noeuds, de milliers et de milliers de noeuds de passion, c’est que sans lui, sans ce *double bind* et sans l’épreuve de l’aporie qu’il détermine, il n’y aurait que des programmes ou des causalités, pas même des fatalités, et aucune décision jamais n’aurait lieu. Aucune responsabilité, j’irai même jusqu’à dire aucun événement, n’aurait lieu. Pas même l’analyse. Pas même le lieu” (p. 54). Em *Apories*, conforme citamos no primeiro ato, Derrida falava de um “sobre-dever” (Op. cit. p. 38) pensado a partir da experiência como “*endurance*”, travessia, sem linha ou fronteira indivisível, sem ultrapassamento da “aporie”. Esta é, em “Abraham, l’autre”, aquilo a que se dedica esta “ética”, mas é, ao mesmo tempo, em *Apories*, uma experiência daquilo que não se experimenta “como tal” (“disons plutôt une *expérience* autre que celle qui consisterait à opposer, de part et d’autre d’une ligne indivisible, un autre concept, un concept non vulgaire au concept dit vulgaire? / Que serait une telle *expérience*? Le mot signifie aussi passage, traversée, endurance, épreuve du franchissement, mais peut-être une traversée sans ligne et sans frontière indivisible. Peut-il jamais s’agir, justement (dans tous les domaines où se posent des questions de décision et de responsabilité quant à la frontière: éthique, droit, politique, etc.), de dépasser une aporie, de franchir une ligne oppositionnelle ou bien d’appréhender, d’endurer, de mettre autrement à l’épreuve l’expérience de l’aporie? Et s’agit-il à cet égard d’un ou bien ou bien? Peut-on parler et en quel sens d’une *expérience de l’aporie*? De l’aporie comme telle? Ou inversement: une expérience est-elle possible qui ne soit pas expérience de l’aporie?”, p. 35). Tratar-se-ia então de uma “sorte d’endurance non passive de l’aporie comme condition de la responsabilité et de la décision” (p.37).

⁶⁷⁹ “... la loi du marché, de l’escalade, de la surenchère qui commande à tout, y compris à nous qui parlons ici. Nous faisons monter les enchères (augmentation, *auction*, *auctoritas*) là où nous parlons d’amour en échangeant des regards” (*Droit de regards*. Roman-photo, suivi d’une lecture par Jacques Derrida. Paris : Editions de Minuit, 1985. p. XXXI).

⁶⁸⁰ A frase do conto de Kafka em exergo a “Abraham, l’autre”, conto chamado “Abraão”.

⁶⁸¹ Derrida se refere então à distinção judeu autêntico/inautêntico que domina o argumento de Sartre em suas *Réflexions sur la question juive*.

⁶⁸² No que Derrida se distancia do *Judeu imaginário* de Alain Finkielkraut.

⁶⁸³ “Abraham, l’autre”. In: *Judéités*. Op. cit. p. 38.

responsabilidade universal encarnada na singularidade de um só ou de um só povo”⁶⁸⁴. A “responsabilidade universal” responde sempre a uma eleição, um chamado que o “sobrelanço” – a própria “tradição” que neste se inscreve, de modo cindido – “faz tremer”. Mais do que isso (é o sobrelanço responsável de D): até no “último guardião da referência à coisa judaica”, a oscilação e a indecidibilidade “*devem* continuar a marcar a obscura e incerta experiência da herança”⁶⁸⁵. Mais ainda: “talvez [o sobrelanço “responsável” se acompanha ou se introduz sempre, talvez, na modalidade de um “talvez”] pertença à experiência da apelação e da resposta responsável que toda certeza a respeito da destinação, e logo da eleição, reste suspensa, ameaçada pela dúvida, precária, exposta ao porvir de uma decisão da qual não sou o sujeito mestre e solitário – autêntico”⁶⁸⁶.

P. R.: Não está descrita aqui, em última análise, a “ética” da “responsabilidade” “literária”? Não à toa, é com K, o do *Processo* e de “Abraão”, que a cena abraâmica se redobra em D e prolonga uma hesitação em torno de K, o de *Temor e tremor*.

(Não um exemplo pré-textual, mas um exemplo “textual”).

O sobrelanço e a hiperexemplaridade, que se estruturam segundo a não-univocidade do apelo e da sua responsabilidade trêmula, estão, cremos, hiperexemplarmente inscritos em P, do qual um dos espectros é um personagem fantasmático de S⁶⁸⁷. Logo abaixo de um dos seus mais famosos poemas, “Autopsicografia”⁶⁸⁸, alguns versos de outro poema de P, intitulado “Isso”⁶⁸⁹ – que faz uma espécie de falso par invertido com “Autopsicografia” –,

⁶⁸⁴ “Abraham, l’autre”. In: *Judéités*. Op. cit., p. 37.

⁶⁸⁵ Idem. p. 40.

⁶⁸⁶ Idem. p. 38.

⁶⁸⁷ Nos referimos, é claro, a *O ano da morte de Ricardo Reis*, de Saramago: o heterônimo de Pessoa, na (hetero)biografia que este lhe dedicou, viveu um ano mais do que o próprio Pessoa.

⁶⁸⁸ Vale recordar: “AUTOPSICOGRAFIA. // O POETA é um fingidor. / Finge tão completamente / Que chega a fingir que é dor / A dor que deveras sente. // E os que lêem o que escreve, / Na dor lida sentem bem, / Não as duas que ele teve, / Mas só a que eles não têm. // E assim nas calhas da roda / Gira, a entreter a razão, / Esse comboio de corda / Que se chama coração” (Fernando Pessoa. *Poesias*. Porto Alegre: L&PM, 1996. p. 40).

⁶⁸⁹ “ISSO. // DIZEM que finjo ou minto / Tudo que escrevo. Não. / Eu simplesmente sinto / Com a imaginação.

chama a nossa atenção (eleição do poema), no interior do agenciamento (des)articulador destas duas “peças”: “Tudo o que sonho ou passo, / O que me falha ou finda, / É como que um terraço / *Sobre outra coisa ainda. / Essa coisa é que é linda.*” *Auto-psico-grafia* e *isso*: dois títulos indecidíveis. No primeiro, o maquinico ou o comboio e a escritura no coração, na *auto-psico-grafia*. No segundo, a “impersonalidade” (tão prezada por P) radical de *isso* e de sua referência. A liberdade do “*meu* enleio” – a escritura, o que, em ambos os poemas, escapa às determinações do “ter” ou do “sentir”.

P.P.R.: O que nos solicita, o que nos leva quase invariavelmente a chegar à “ética em literatura” via ou no desvio de uma posta-restante? [“Posta-restante”: “Indicação que se põe no sobrescrito de uma carta para significar que ela deve permanecer no correio até que seja solicitada; lugar no correio, onde ficam as cartas com esta indicação”] Será como que para formular, enfim, o *exergo* de outro trabalho, mais coerente? Para *postergar* o tratamento de uma “relação” (ética-literatura), afinal, impossível? Sobretudo, sobremaneira ao apostar em D?

“Sobrelançar”: pagar por cima disso (da tradição, deste e/ou daquele texto...). Seria preciso receber a tradição como se fosse possível pagar para ver, e como se ela obrigasse a dar o sobrelanço e com isso pôr novamente a tradição em jogo (sobrelance de *dados*).

Sim, a cada passo, o impasse da tradução. Em vez de “sobrelanço”, poderíamos usar “cobrir” (“*je suis*”). Embora possa não significar exatamente uma oferta maior e sim obrigar o outro a mostrar o jogo, inclusive “pagar pra ver” é também não deixar o outro fazer um lance maior ou entregar os pontos, é interessante pensar nele como num acréscimo de tecido, de texto, de véu, o que B chamava de sobrecodificação (o jogo de *desvelamento* da verdade, do “pagar pra ver”, sobrecodifica, sobrecarrega o tecido). Mais-valia em cima de mais-valia,

Não uso o coração. // Tudo o que sonho ou passo, / O que me falha ou finda, / É como que um terraço / Sobre outra coisa ainda. / Essa coisa é que é linda. // Por isso escrevo em meio / Do que não está ao pé, / Livre do meu enleio, / Serio do que não é. / Sentir? Sinta quem lê!” (In: *Poesias*. Op. cit. p. 41).

texto sobre texto: não posso não dar valor ao querer pagar mais, não posso não “acreditar”, não dar crédito a um discurso para/ao “desconstruí-lo”, não posso não cair na armadilha da especulação.

Mas o que seria este “sem-preço” talvez chamado pela lei do sobrelanço? É possível *responder* a esta pergunta? Como responder ao desmedido, pelo desmedido? Mas, como talvez dissesse D, a experiência da responsabilidade não engaja justamente o desmedido, a desmesura⁶⁹⁰? O sem-preço se segue como uma paixão: “*Há os anéis, que nunca se dá, nem se guarda nem se devolve. Podemos a eles nos dedicar (s’y adonner), só isso, abandonar*”⁶⁹¹. Anéis além ou aquém do dom, da guarda, da dívida, dos quais não se “adona”. Por exemplo, estamos aqui diante do gato, onde o seguir se perde sob “um olhar cujo fundo resta sem fundo, ao mesmo tempo inocente e cruel...”⁶⁹². Dois anéis sem preço.

Entender “profundamente” o que quer dizer “seguir” começa com a vertigem, com o “animal-estar”⁶⁹³. Com o rastro animal, do animal. *Como* um “animal”. Supondo que se entende o que se quer dizer com isso – e é o que está em jogo também nestes textos atrás do “animal”, isto é, as políticas do nomear, do “nome próprio”, do qual, por um lado, o animal está privado (“o animal seria em última instância privado de palavra, dessa palavra que *se chama nome*” [grifo nosso]⁶⁹⁴), e o qual, por outro lado, é o modo e o objeto de apropriação, a partir do qual se nomeia o humano. Este rastro se torna então, ou deveria tornar-se o da alteridade, ou, antes, da alteridade apropriada. A injunção do seguir, que redobra o ser até e

⁶⁹⁰ Frisamos no final do primeiro ato em *Limited Inc.*, algo que caberia apreciar aqui: ao falar da incondicionalidade equacionada à abertura do contexto, e à relutância em se entregar a uma afirmação ética ou política à maneira clássica porque estas implicavam em questões a serem desconstruídas, a busca de um outro pensamento e novas responsabilidades decorrentes desta abertura e desta incondicionalidade “inspiravam” a Derrida “um respeito com o qual, o que quer que custe”, “ não podia nem queria transigir”. Sem transações e sem preço.

⁶⁹¹ “*Il y a les bagues, qu’on ne donne jamais, ne garde ni ne rend. On peut s’y adonner, c’est tout, abandonner*” (“Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 112). Ocorrência rara da afirmação do *há*, do *il y a*, em Derrida, o qual o submete geralmente ao crivo da ficção. Por outro lado, todos os “Envios” já passando pelo crivo da ficção, não há um “há” absoluto, absolutamente atribuível a “Derrida”. Resta esta afirmação passional no “haver”, no “hábito”, portanto, do mais precioso...

⁶⁹² *O animal que logo sou*. Op. cit. p. 30.

⁶⁹³ Idem. p. 16.

⁶⁹⁴ Idem. p. 88.

sobretudo em seus desdobramentos ou em seus movimentos mais “interiores”, nos põe na pista inelutável do rastro, não se limita a uma obstinada fuga da presa, ela segue tanto quanto é perseguida pela alteridade do movimento mesmo que o outro segue. Digamos isso assim, por enquanto, *so far, as far as we can see*.

Retornemos ao trecho de *O animal*...

Acabo de dizer “figuras animais”. Estes animais são sem dúvida outra coisa que figuras ou personagens de fábula. Pois uma das metamorfoses mais visíveis, a meus olhos, do figural, e precisamente da figura animal, seria talvez, no que me concerne, “A mitologia branca”. Ela *segue*, com efeito, *o movimento dos tropos* e da *retórica*, a explicação do conceito com a metáfora *girando ao redor* da linguagem animal, entre um Aristóteles que *retira* a linguagem e a palavra e a *mimesis* ao animal e um Nietzsche que *reanimaliza*, se se pode dizer, a *genealogia* do conceito. [Mais grifos nossos].

Procuramos entrar, dentro das nossas limitações ao menos, no “labirinto de origem”, por assim dizer, de N. Aqui, chegamos a outro, espécie de metaforização labiríntica. Há, para começar, um deslize, inúmeros deslizes, quiçá incalculáveis entre o movimento – não qualquer um: imantado, de perseguição, atrás de, compulsivo ou compulsório –, o animal e os “tropos”, para colocar em uma palavra, figurada, já um desvio, já um afastamento da verdade⁶⁹⁵, “retórica”, “metáfora”, “linguagem”, *mimesis*, conceito... São estes “deslizes”, neste único trecho: “*metamorfose do figural*”; *texto* (“A mitologia branca”) que “*segue*”; “*movimentos dos tropos*”, *giro da metáfora* “*ao redor da linguagem animal*”; sem contar a *genealogia*, que pressupõe a agitação de uma busca ou de um remontar, do *conceito*; a *mimesis*, que configura um estranho “movimento”, isto é, a mistura de uma movimentação não-original, digamos, com uma linguagem, uma ordem signica segunda; outro, enfim, que se apaga como movimento (*effacement*), e no encaixe do qual *O animal*..., entre outros textos, se abalam: o de “*retirar* a linguagem, a palavra e a *mimesis* ao animal”. Em *Psyché, inventions de l'autre*, D escreve outro texto, retomando as questões de “A mitologia branca” e

⁶⁹⁵ O dicionário diz que os céticos usavam dos tropos para demonstrar a inveracidade de um discurso.

respondendo, ademais, a certas críticas⁶⁹⁶. Chama-se “*Le retrait de la métaphore*”. *Retrait* designa aí tanto o retirar, o retirar-se, da metáfora, quanto o traço suplementar necessário para qualquer “tratamento” da “metáfora”. O homem *retira* (*retrait*) do animal a linguagem, mas para fazê-lo, se vale da metáfora, desacreditando assim a transparência de seu próprio enunciado, uma vez que, fadado ao “uso” da “intratável” metáfora, o traço a mais de metáfora a que recorre abre-se à rasura de sua verdade.

Se D atribui ao seu texto de 1971 uma “metamorfose do figural”, esta parece acontecer aqui, debaixo dos nossos olhos, num agito e numa cadência acelerados, às vezes de forma não marcada, quando o “animal” e sua determinação se disseminam no texto, *como* texto, seqüencial *e* seguidor, para dizê-lo muito rápido. Sem poder dizer em que sentido vai o seguir do girar ao redor do animal e de sua linguagem e de onde vem este irresistível movimento. Qual o sentido – mais um movimento em direção a – destes deslizes? “Deslize” é um nome que tomamos de empréstimo à “Mitologia Branca” e à bela e densa análise “revolutante”, como diz S, da metáfora em seu *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*, ao qual nos permitimos reenviar⁶⁹⁷.

⁶⁹⁶ De Paul Ricoeur, em *La métaphore vive* (especialmente o oitavo estudo). A questão do sobrelanço mereceria uma demora aqui em torno da questão da “usura” que não apontava, em “La mythologie blanche”, segundo Derrida, para um acúmulo capitalizável (Cf. “Le retrait de la métaphore”. In: *Psyché, inventions de l'autre*. Tome I. Op. cit. p. 71).

⁶⁹⁷ Op. cit. Especialmente o capítulo 2, “La métaphore révolutée”. Tantas questões se cruzam aí, a começar com a de uma iminência ético-política que responde a um apelo histórico e que abre a necessidade da escolha (sobre um “fundo histórico”, digamos apressadamente, em que nos detivemos muito pouco): “Nous approcherons plus tard la question du rapport non pas exactement à la politique mais plutôt au politique; disons tout de suite que l'on pourrait légitimement parler d'un *choix*, du choix d'un certain changement, de même que l'on devrait l'évoquer pour comprendre l'opportunité des textes dont le thème est la politique et son à-propos (*L'autre cap*, sur la question de l'union européenne, “*Interpretations at war*”, à l'occasion de la guerre du Golfe, *Spectres de Marx*, après l'effondrement du communisme en Europe de l'Est). On pourrait légitimement évoquer ce *choix historique*, mais on ne saurait pas n pas rappeler qu'il est mis par Derrida dans la dépendance de l'*appel* des circonstances, ce qui soumet la liberté du choix à une exigence contradictoire. C'est cet appel en effet qui donne lieu au choix, et celui-ci ne sera plus exactement ou plus seulement de l'ordre d'une décision indépendante [nota citando textos de Derrida]. Cet appel est ce qui donne la forme et l'occasion de son sens, l'appel est cette étrange nécessité qui met le choix historique dans l'imminence de l'*historique* lui-même en tant que flux de présences non maîtrisables” (p. 94). Resta que no rastro desta desconstrução de uma determinação do “animal” e, em seu fundo sem fundo, da capacidade humana de “responder” (como Derrida evocava em sua vinda ao Brasil em 2004, no Colóquio Internacional intitulado “Pensar a desconstrução. Questões de política, ética e estética”), muitas outras determinações do vivo se desdobram no político e nas urgências históricas: a respeito da sua auto-motividade e da sua (auto-)imunidade, por exemplo e conforme citaremos a seguir, a respeito da soberania, questões em que

Contentemo-nos em adiantar: esta alomorfia do figural – e o “ser outra coisa que figuras ou personagens de fábula” – não designa um para além do metafórico, mas uma metaforicidade “de origem”. A linguagem filosófica ou teórica se constitui da “usura” da metáfora, do seu apagamento em direção ao sentido “próprio”, à coisa à qual a metáfora ou a *mimesis* serve de aprendizagem, como diz A⁶⁹⁸.

P.R. (ou “*pierre d’attente*”⁶⁹⁹): A pedra e o fogo poderiam ressurgir aqui como tropos, graças ao quais se chega à verdade da teleguiabilidade do “homem” e, mais geralmente, do animal. A diferença será, talvez, de destino. Desde A até P. Este último, contudo, não procura tratar da pedra sem a metáfora e talvez a distração com a qual o homem com ela se preocupou seja antes de mais nada índice de uma apropriação do próprio, cuja “figura” não podia simplesmente retornar à pedra. Se ele quis ou não, de ricochete, atingir o “homem”, sem tanto se preocupar com o destino de uma pedra, e assim fazer o que os outros homens invariavelmente fizeram até então, não poderemos responder. Em todo caso, tal retorno não é estranho à própria determinação do vivo na tradição exposta por D, em sua mobilidade auto-afetiva. Há justamente uma pedra em “A mitologia branca”, aludida também por S como a “flor-pedra”⁷⁰⁰. Entende-se aí que a pedra-flor recaia sempre, *teleguiada* também, em seu desvio (*dé-tour*), pela “lei da semelhança”, ou deveríamos dizer, em seu caso, do semelhante⁷⁰¹.

se redobram as maiores movimentações políticas (Michael Naas as aborda brilhantemente em “‘One Nation Indivisible’: Jacques Derrida on the Autoimmunity of Democracy and the Sovereignty of God”. Op. cit.).

⁶⁹⁸ Sarah Kofman mostra que Nietzsche já denunciava esta recorrente “apropriação” da metáfora (cf. “Nietzsche et la métaphore”. In: *Poétique. Revue de théorie et d’analyse littéraires*. Paris: Seuil, 1975. pp. 77-98).

⁶⁹⁹ Deixado em espera, como chega a dizer mais de uma vez Derrida em *Marges...*

⁷⁰⁰ Jacques Derrida. *Rhétorique et philosophie*. Op. cit. p. 95.

⁷⁰¹ Lê-se no final de “La mythologie blanche”: “La métaphore est donc déterminée par la philosophie comme perte provisoire du sens, économie sans dommage irréparable de propriété, détour certes inévitable mais histoire en vue et dans l’horizon de la réappropriation circulaire du sens propre. C’est pourquoi l’évaluation philosophique en a toujours été ambiguë: la métaphore est menaçante et étrangère au regard de l’intuition (vision ou contact), du concept (saisie ou présence propre du signifié), de la conscience (proximité de la présence à soi); mais elle est complice de ce qu’elle menace, elle lui est nécessaire dans la mesure où le *dé-tour* est un *re-tour guidé par la fonction de ressemblance* [grifo nosso] (*mimesis* et *homoiosis*), sous la loi du même. L’opposition de l’intuition, du concept et de la conscience n’a plus, à ce point, aucune pertinence. Ces trois valeurs appartiennent à l’ordre et au mouvement du sens [grifos nossos]. Comme la métaphore” (In : *Marges*. Op. cit. p. 323).

Seria dizer pouco que há uma pedra neste texto: esta pedra atravessa toda metaforologia, é o “heliotrópio” rumo ao qual se voltam todas as flores, inclusive as que, “ausentes de todo jardim”, nenhum “volume” evita⁷⁰².

Se “metáfora” assinala sempre um “transporte”⁷⁰³, e se a deriva e o deslize são os movimentos privilegiados por D, não é porque “o deslize e a deriva (...) adiam simplesmente a determinação afirmativa da metáfora”, mas porque “*são* esta determinação”, como mostra S⁷⁰⁴. Não há como “*tratar da metáfora sem tratar com ela*”⁷⁰⁵, afirma D, isto é, sem o *re-trait*, “movimento”, como dissemos, cujo destino não é absolutamente teleguiável. Para onde vai, então o *re-tirar*, esta *outra* movimentação (outra, talvez, que uma movimentação tal como

⁷⁰² Seria preciso se deter em cada frase: “Dès lors toute la téléologie du sens, qui construit le concept philosophique de métaphore, l’ordonne à la manifestation de la vérité, à sa production comme présence sans voile, à la réappropriation d’un langage plein et sans syntaxe, à la vocation d’une pure nomination: sans différentielle syntaxique ou en tout cas sans articulation proprement *innommable*, irréductible à la relève sémantique ou à l’intériorisation dialectique. L’autre auto-destruction de la métaphore *ressemblerait* à s’y méprendre à la philosophique [*o nome desta outra destruição será mais tarde “retrait”*]. Elle passerait donc cette fois, traversant et doublant la première, par un supplément de résistance syntaxique, par tout ce qui (par exemple, dans la linguistique moderne) déjoue l’opposition du sémantique et du syntaxique et surtout la hiérarchie philosophique qui soumet celui-ci à celui-là. Cette auto-destruction aurait encore la forme d’une généralisation mais cette fois, il ne s’agirait plus d’étendre et de confirmer un philosophème; plutôt, en le déployant sans limite, de lui arracher ses bordures de propriété. Et par conséquent de faire sauter l’opposition rassurante du métaphorique et du propre dans laquelle l’un et l’autre ne faisaient jamais que se réfléchir et se renvoyer leur rayonnement. La métaphore porte donc toujours sa mort en elle-même. Et cette mort est sans doute aussi la mort *de* la philosophie. Mais ce génitif est double. C’est tantôt la mort de la philosophie, mort d’un genre appartenant à la philosophie qui s’y pense et s’y résume, s’y reconnaît en s’y accomplissant; tantôt la mort d’une philosophie qui ne se voit pas mourir et ne s’y retrouve plus. Homonymie en laquelle Aristote sut reconnaître — alors sous les traits du sophiste — la figure même de ce qui double et menace la philosophie: ces deux morts se répètent et se simulent l’une l’autre dans l’héliotrope. Héliotrope de Platon ou de Hegel d’une part, héliotrope de Nietzsche ou de Bataille d’autre part, pour se servir ici d’abréviations métonymiques. Telle fleur porte toujours son double en elle-même, que ce soit la graine ou le type, le hasard de son programme ou la nécessité de son diagramme. L’héliotrope peut toujours se relever. Et il peut toujours devenir une fleur séchée dans un livre. Il y a toujours, absente de tout jardin, une fleur séchée dans un livre; et en raison de la répétition où elle s’abîme sans fin, aucun langage ne peut réduire en soi la structure d’une anthologie. Ce supplément de code qui traverse son champ, en déplace sans cesse la clôture, brouille la ligne, ouvre le cercle, aucune ontologie n’aura pu le réduire. A moins que l’anthologie ne soit aussi une lithographie. Héliotrope nomme encore une pierre: pierre précieuse, verdâtre et rayée de veines rouges, espèce de jaspé oriental” (Idem. p. 323-4).

⁷⁰³ Conforme analisado na *Poética* de Aristóteles, em que se dá, segundo Derrida, a mais sistematizada definição da metáfora até então, “em todo caso aquela que foi retida como tal com os efeitos históricos mais potentes” (“La mythologie blanche”. Op. cit. p. 275).

⁷⁰⁴ Siscar, Marcos. *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*. Op. cit. p. 92. O “tratamento” do “tema” da “metáfora” é uma metáfora e mais do que uma metáfora: pois não há como falar “propriamente” da metáfora sem se valer dela, sem se voltar para aquilo que já é um outro e cujo “empréstimo” (termo de Derrida) “resta sempre estranho” (Siscar). Ser fiel à determinação da metáfora como deslize e deriva, isto é, como não-definitiva necessitaria que não se recorresse a uma definição, uma literariedade, mas a uma “quase-metaforicidade”,

⁷⁰⁵ Siscar cita o texto de Derrida que continua as questões abordadas em “La mythologie blanche”, a saber “Le retrait de la métaphore”, que responde em grande parte a Paul Ricoeur.

a “conhecemos”) “em torno da linguagem animal”, que o texto de D, por sua vez “segue”, como um animal seguindo uma animalidade, e, acrescentaríamos, a animalidade do seguir? O que se passa, aqui, entre “texto” e “animal”? Que “metamorfose”? (Nada menos do que a teoria do texto *Ddiana* é requerida aqui, lá mesmo onde ela excede a “teoria”. Esta que uma distância – suprimível? – separa da “animalidade” e através da qual, talvez, se junte a si. “Animalidade”?, perguntará o leitor. Algo que (se) “segue”).

Restam estes movimentos, suplementares. Movimentos “metafóricos”, onde o excesso *da/à* metáfora – quase-metafóricos, insiste S: pois trata-se justamente de não determinar o que é uma metáfora, no instante mesmo em que o “seguir” se excede – se persegue. O que *se passa* entre “texto” e “animal”, o que se transporta, o que se desloca nestes movimentos, dessultórios, movediços, porém extremamente precisos, de D?

Não será descabido antecipar que uma simples oposição entre texto e animal se recusa. Seria preciso não esquecer, entretanto, as diferenças, a não-equivalência de um a outro⁷⁰⁶. E se “trata” disso, justamente e de partida: de uma textualidade do “animal”, ou seja, de uma densidade, uma complexidade, de incontáveis diferenças que a palavra de “animal” erradica ou retira, leva a seu retiro. “*Animot*”⁷⁰⁷ é a palavra, o nome plural singular escolhida por D, para renomear, textualmente, “o animal”, como através de uma espécie de metáfora rasurada. “*Ecce animot*”⁷⁰⁸. Sem estender ainda os efeitos desta metamorfose, é de se perguntar se, “animalizada” a genealogia (a seguir o “seguir”) e textualizado o animal (*animot*), não é,

⁷⁰⁶ Estamos tentando seguir um movimento do texto de Marcos Siscar. Logo no terceiro capítulo, ele adverte: “Pour arriver à une définition de la rhétorique qui tienne compte de son caractère indécidable [*o que poderia significar “ético” em sentido derridiano se fosse um “sentido” e um rumo traçado*] , il faudrait ne pas distinguer par avance ce qui est de l’ordre de la tropologie textuelle et ce qui est de l’ordre du commentaire ou du concept. Ces oppositions sont historiquement déterminées, elles font partie d’une séquence métaphysique qui plonge ses racines dans la pensée grecque. Mais il serait également inexact de dire que pour Derrida *il n’y a pas* de distinction possible, et que l’équivalence est parfaite : il faut qu’une certaine séparation existe entre l’événement de la métaphore et l’idéalité de son concept pour qu’il puisse y avoir une *conception* quelconque de la rhétorique. Ce dont nous essayons de montrer l’importance c’est de comprendre la nouveauté, chez Derrida, d’une certaine articulation qui se reconnaît incessamment *dérégulée*” (“Le traitement de la différence rhétorique” In : Jacques Derrida. *Rhétorique et philosophie*. Op. cit. p. 97).

⁷⁰⁷ *O animal que logo sou*. Op. cit. p. 87-9. Derrida se vale da brincadeira a partir do plural de “animal” em francês, que se diz “animaux” [animô], rasurada aqui com “mot”, isto é, “palavra”.

⁷⁰⁸ Idem. p. 87.

assim, o próprio D que “reanimaliza a genealogia do conceito”? Não sem N, está certo: D não “mordeu o anzol” da “obra de destruição” de N, ruminando-o a ponto de transformá-lo em ponto de interrogação⁷⁰⁹?

No único trecho citado, vemos D remarcando um suplemento de movimentação, o movimento sendo, talvez, o suplemento textual. Mas um movimento suplementar, isto é, já não pertencendo à ordem do *sentido* do texto, para onde transportam as metáforas. O que quer dizer esta ressalva?

Enquanto D abordava, em *O animal...*, a história de Belorofonte, este famoso caçador salvo pelas leis da hospitalidade, B, numa conferência sobre D, elabora o que chama de uma “metáfora falante”, segundo a qual D seria o “contrário do caçador”, significando com isso que, diferentemente do caçador que espera a parada do animal para atirar ou parar a sua fuga, “Derrida espera, por sua vez, que a fuga não cessará de fugir”⁷¹⁰. Entre todos os generosos e proveitosos tropos ou quase-tropos da análise de B, sublinhemos apenas esta oscilação, no interior mesmo do que ele chama de *inexistence*, entre o léxico da (não-)caça e da fuga, e o da guarda, com o qual a homenagem termina: “Obridago a Jacques Derrida por ter sido o *guardião vigilante* deste imperativo [de escrever a *inexistence* com “a”]”. (O que se passa na metamorfose do (in)caçador em guardião ou em guardião-(in)caçador?). Há, ainda, no texto de B, como caracterização do ponto de fuga fugidia, o salto (do) animal.

Sem esquecer a questão do que se passa entre o animal e o texto, lembramos então de uma nota. Começamos recordando que ensaiamos uma abordagem de um movimento a mais na exposição por C de um duplo gesto em F, o qual girava em torno da poesia. (Poema que,

⁷⁰⁹ “Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez de sua metade que diz Não, que *faz* o Não: a tresvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão. Nisso está incluído o lento olhar em volta, a busca de seres afins, daqueles que de sua força me estendessem a mão para a *obra de destruição*. – A partir de então todos os meus escritos são anzóis: quem sabe eu entenda da pesca mais do que muitos?... Se nada *mordeu*, não foi minha culpa. *Faltavam os peixes...*” (“Sobre Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro”. In: *Ecce homo*. Op. cit. p. 95). “Obra de destruição” não dá a ouvir, em três sintagmas, “desconstrução”?

⁷¹⁰ Numa conferência intitulada “Derrida ou la localisation de l’inexistence”, Badiou faz o balanço da “obra” de Derrida, a seu modo peculiar e incrivelmente preciso, e que, por interessar particularmente aqui no que diz respeito à “caça invertida”, trascrevemos e traduzimos (ver Anexo).

por sinal, vaticinava um gesto de abandono da auto-movência e da auto-afecção “nesta vida” em vista à imortalidade⁷¹¹). Ainda em volta de F, há uma notável e curiosa nota quase escondida numa das seções de “*Le facteur de la vérité*” de *La carte postale*. D se refere a algumas notas de seus textos que tratam de F, “todas ativas”, diz ele, “em seu programa de desalojar [“*débusquer*”⁷¹²] pequenos textos de Freud, prudentemente abandonados nos cantos, animais-máquinas escondidos [*tapis*”⁷¹³] na sombra e ameaçando a segurança de um espaço e de uma lógica”⁷¹⁴.

Eis então que saltam no/do campo textual estes “animais-máquinas”, que nomeiam – em sentido figurado? ou já em metamorfose? nem próprio, nem figurado? – “pequenos textos”, a despeito de que não é permitido decidir, a partir da sintaxe de D, se ele designa suas próprias notas, ou os pequenos textos de F, “prudentemente abandonados nos cantos”. Não exatamente pedras angulares, ainda que pontudos, e mais fugidios. Não há como decidir, talvez, entre um e outro, ao qual se destina esta metáfora composta, “animal-máquina”. (D já está pensando no “animal-máquina” cartesiano descrito em *O animal...*, cuja sistemática dominará toda a filosofia e além? Ou este que só aparece retraído nos cantos dos textos não co-incide com o “animal geral” e “filosófico” porque já pensava o animal *textualmente*? Não

⁷¹¹ Veremos a seguir uma possível interpretação deste abandono. “Imortal”, é bom frisar, é um conceito chave na “Ética” de Alain Badiou (*Ética. Um ensaio sobre a consciência do Mal*. Trad. Antônio Trânsito; Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995), que indica, para começar, uma recusa da condição de vítima pressuposta nos direitos humanos (direito de não sofrer), uma condição negativa, em suma, e um reconhecimento *a priori* do mal. Mantém-se, assim, coerente com a afirmação da *inexistence*: “O que é aqui elogiado, o que a ética legítima, é na realidade a conservação, pelo pretenso ‘Ocidente’, daquilo que ele possui. Baseada nessa posse (posse material, mas também posse de seu ser), a ética determina o Mal como aquilo que, de uma certa maneira, não é com o que ela goza. Ora, *o Homem, como imortal, se sustém a partir do incalculável e do impossível. Ele se sustenta a partir do não-sendo*. Pretender proibi-lo de ter uma representação do Bem, de nele ordenar seus poderes coletivos, de trabalhar pelo advento de possibilidades insuspeitadas, de pensar o que pode ser, em ruptura radical com o que é, tudo isso é proibir-lhe, simplesmente, a própria humanidade.” (p. 28) Seria preciso reconstituir toda a poética inventada por Badiou para entrar mais a fundo na definição afirmativa de sua ética (“ética das verdades”), que ele defende também em *Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Trad. Emerson Xavier da Silva; Gilda Sodrê. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

⁷¹² “*Débusquer*” diz mais respeito à caça ao animal ou ao inimigo, do que “desalojar”.

⁷¹³ A mesma palavra será usada para caracterizar o ouriço em *Che cos’è...* Os termos “*débusquer*” e “*tapis*” não deixarão de ressoar em outro léxico da caça analisado por D, no *Animal que logo sou*, que qualifica a atividade de Deus nos textos da Bíblia.

⁷¹⁴ “*Le facteur de la vérité*”. In: *La Carte postale*. Op. cit. p. 448.

como um que vale para todos – nem mesmo este gato –, mas tantas singularidades, uma tal fauna, que alguns chegaram a se emboscar nas bordas da lógica textual).

Ainda em *Le facteur...*, D estabelece a seguinte equação, suscetível, vale dizer, de alavancar toda uma argumentação quando não toda uma leitura (de A, de F... e quem sabe de todo texto): “Se levarmos em consideração a equação *mais do que metafórica* entre véu, texto e tecido, o texto de Andersen [*A roupa nova do imperador*] tem como tema o texto”⁷¹⁵ [grifo nosso]. Ora, não há uma equação “mais do que metafórica”, nestas notas, entre animal, máquina e texto?

“Mais do que metafórica”: não o sentido próprio, certamente⁷¹⁶, não segundo uma *equação* em que desaparece o véu (ou o texto ou o tecido) da metáfora no lugar do =, mas em que a metaforicidade do texto (o seu “tema”) aponta para a si mesma, ou para a “diferença a si” que é o texto (o tecido, o véu... o “tema”). Sim, parece haver uma *equação* mais do que *metafórica* entre animal, máquina e texto. (Algo se excede nesta *equação* *quase*-metafórica: *quase* = *como se* = mais do que *adequação*).

Retificando: animais-máquinas. Qual a diferença destes para o cartesiano? Para começar, eles *são* textos (“*animaux[ô]-machines, animot[ô]-machine*). Mas também não são nem propriamente animais, nem propriamente maquínicos, embora conservem um maquinismo (cuja spectralidade, novamente, será decisiva). Não “propriamente”, na medida em que o animal-máquina cartesiano, justamente, responde mais do lado da máquina.

⁷¹⁵ “Le facteur de la vérité”. In: *La Carte postale*. Op. cit. p. 446.

⁷¹⁶ “Tout comme la généralisation du terme écriture obligeait à une réinscription de son concept au-delà de son opposition avec la voix, la généralisation de la métaphore déjoue son opposition avec le propre, et on ne peut donc plus prétendre nommer le résultat de cette opération proprement, fût-ce du nom ‘métaphore’. On aura donc une ‘(quasi)-métaphoricité’ originaire qui donnerait lieu à des effets de propre et des effets de métaphore. Ce n’est pas autre chose que l’écriture, ce qui nous aide à expliquer le paradoxe selon lequel c’est en son sens *propre* que l’écriture est systématiquement abaissée par la tradition, et en un sens métaphorique qu’elle peut être louée : mais maintenant qu’on a compliqué le présumé ‘sens propre’ de l’écriture en levant l’opposition avec la voix, on comprend que ce sens propre n’est autre que la métaphoricité elle-même” (Geoffrey Bennington. “Derridabase”. In : *Jacques Derrida*. Par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida. Paris: Le Seuil, 1991. p. 126).

Responde como uma máquina. Outra maneira de dizer que ele *não* responde, não corresponde ao conceito de resposta e ao que o organiza.

Antes de evocar este animal-máquina *no* singular, isto é, na generalidade a que está confinado, justifiquemo-nos, até onde conseguirmos: lá onde é preciso mostrar que o “programa”, como diz D, do maquínico destes animais-máquinas divergiria do do animal-máquina cartesiano. Mas, afinal, porque não simplesmente pequenas máquinas *ou* pequenos animais (quando, por exemplo, um ouriço era a mais-que-metáfora ou quase-metáfora do poema)? Não são suficientes, estes últimos, no “registro” em que são invocados, em que metaforizam estas notas ou estes pequenos textos quase-escondidos?

Em primeiro, são textos dentro do texto, nas suas bordas, destinados a desalojar outros pequenos textos – eles também animais-máquinas, se a mais-que-metáfora valer tanto para as notas de D como para os pequenos textos de F – que foram “prudentemente” “abandonados”, *mas* que “ameaçam” “a segurança de um espaço e de uma lógica”. Restaria saber se já foram *destinados* por F a ameaçar o próprio espaço, a própria segurança da lógica do texto “maior”, ou se foi preciso as notas de D para que saíssem da sombra, e cumprissem assim a promessa de ameaça a que se destinam, por sua vez, os animais-máquinas de D. Apesar destes também terem sido “abandonados”, talvez até *prudentemente* abandonados. É possível que o cálculo deste abandono não assegurasse um “espaço lógico”, ou que seu movimento animalizado de in-caçadores não fossem completamente da ordem de uma intencionalidade. De que ordem, então? De uma ordem, ainda, uma ordem teleguiável?

O que temos, a pista, a única, provavelmente, é, digamos, o “suplemento animal”. Qual? Que animal? O que é o animal? A “pista”, o “rastros” não se apaga necessariamente se a determinação automaticista do animal é o que seria preciso evitar já que, no fundo (e no fundo dos olhos), não sabemos?

Podemos “responder” com B, se “responder” pudermos: o que estes animais-máquinas procuram desalojar, fazer sair da toca da “lógica”, do seu “espaço” e da sua espacialidade, são, justamente, outros animais-máquinas, mas *no seu pulo, na sua fuga*, B diria, *na sua inexistência (inexistence)*, ou talvez, ainda, na sua *imortalidade*. D, diria talvez, em seu espectro, lá onde o espectro é também (d)o animal . (D, no idioma de B: o espectro é o inexistente que *é não sendo*). *Spectre*, anagrama de *respect*, recorda D da jovem autora de *Frankenstein*⁷¹⁷.

Em *Espectros de Marx*, justamente, todas as modalidades da caça são invocadas (mais de 50 vezes só seguindo a caça à letra), e se ligam à “conjuração” dos espectros. Se caça (persegue) para caçar (afugentar, conjurar), ou para deixar a presa à proximidade, para “diferir a sua proximidade”, a proximidade do próprio. “E o fantasma não larga sua presa, a saber o

⁷¹⁷ *Spectres de Marx*. Op. cit. p. 320. O “respeito” é um dos mais fortes motivos de *Politiques de l’amitié* (Op. cit.), em que não nos aventuraremos, mas onde é possível reconhecer a repostabilidade de todas as questões levantadas aqui: por exemplo, a relação entre *respeito* e *responsabilidade*, seu tratamento por Kant, a distância que diferencia do amor. Ou então, um axioma libertário que Derrida mostra no *Zarathustra* de Nietzsche, a saber, um respeito para com um “melhor inimigo” (p. 313) que se deveria deduzir da reivindicação ao amigo, que deveria acompanhar toda amizade. Mas também, o destino reservado à mulher e a retirada de sua capacidade: “L’amour féminin pousse à ne voir qu’ ‘injustice’ et ‘aveuglement’ dans tout ce qui n’est pas aimé. Autrement dit, la femme reste incapable de respecter l’ennemi, d’honorer ce qu’elle n’aime pas. Incapable d’un tel respect, incapable de la liberté qu’il suppose, elle ne saurait avoir ni ennemis ni amis *comme tels*. *Ce comme tel*, cette essence phénoménale de l’ami ou de l’ennemi, comme du couple qu’ils forment, seule une conscience libre et respectueuse saurait y accéder” (p. 314). Mais adiante, ainda a respeito de Nietzsche e sobre o respeito segundo Nietzsche, a “relação” de espectro e respeito se dá segundo uma distância ela mesma espectral (o que significa não apenas passada, mas também por vir – e neste sentido (sentido por vir, isto é, que não chegará) não se poderia atribuir uma inflexão política em Derrida): “*Le spectre*. Dans un texte que nous avons lu plus haut, et justement dans *Humain trop humain*, Nietzsche ressuscitait en quelque sorte les ‘amis fantômes’, ceux qui n’ont pas changé alors que nous nous sommes transformés. Ces amis faisaient retour comme le fantôme de notre passé, en somme, notre mémoire, la silhouette du revenant qui non seulement nous *apparaît* (*phantasmata*, phénomènes, fantômes, choses de la vue, choses du respect, le respect qui revient au spectre), mais un passé *invisible*, donc un passé qui parle, et nous parle d’une voix glacée, ‘comme si nous nous entendions nous-mêmes’. Ici, cela devrait être tout le contraire, puisqu’il s’agit de l’ami, du surhomme dont l’amitié présente pressent la venue. Non pas l’ami passé mais l’ami à venir. Or spectral est encore ce qui vient, et il faut l’aimer comme tel. Comme s’il n’y avait jamais que des spectres, des deux côtés de toute opposition, des deux côtés du présent, dans le passé et dans l’avenir. Tous les phénomènes de l’amitié, toutes les choses et tous les êtres qu’il faut aimer relèvent de la spectralité. ‘Il faut aimer’ veut dire: les spectres, il faut aimer les spectres, il faut respecter le spectre (on sait que Mary Shelley attira notre attention sur l’anagramme qui fait revenir, pour le faire voir, le spectre dans le respect). Et voilà la parole que Zarathoustra adresse à son frère. Voilà ce que le chant *De l’amour du prochain* lui promet: l’ami à venir, l’arrivant qui vient de loin, celui qu’il faut aimer au loin et de loin, le surhomme — et c’est un spectre : ‘Plus haut que l’amour du prochain est l’amour du lointain et de l’avenir : plus haut que l’amour des hommes est l’amour des choses et des spectres (*die Liebe zu Sachen und Gespenstern*). Ce spectre qui vers toi accourt, mon frère, est plus beau que toi; que ne lui donnes-tu ta chair et tes os? Mais tu as peur de toi et cours vers ton prochain.’ Une distance spectrale assignerait ainsi sa condition à la mémoire aussi bien qu’à l’avenir *comme tels*. Le *comme tel* est lui-même affecté de spectralité, il n’est donc plus ou pas encore tout à fait ce qu’il est. La disjonction de la distance spectrale marquerait par là même et le passé et l’avenir d’une altérité non réappropriable” (p. 320).

caçador”⁷¹⁸. D acompanha então, no “*chassé-croisé*” entre M e S⁷¹⁹, uma nova e velha “caça paradoxal” – caça ao espectro ou aos espectros, o plural é importante⁷²⁰.

O contrário de caçador, metáfora “falante”: o que terá querido dizer B com “falante”? Que não é para se levar muito a sério? Que é apenas uma metáfora para aquilo que carece de

⁷¹⁸ *Spectres de Marx*. Op. cit. p. 222.

⁷¹⁹ Entre Marx e Stirner, no “Manifesto do partido comunista”. “Chassé-croisé” é a caça de gato e rato emaranhada, enleada, entre os dois. Mas há ainda os espectros e as conjurações suplementares.

⁷²⁰ Só podemos citar alguns trechos, cuja idiomatidade nos assombra: “Je décris donc ce sentiment: celui d’un Marx obsédé, hanté, possédé *comme* Stirner, et peut-être plus que lui, ce qui est encore plus difficile à supporter. Or Stirner en a parlé *avant lui*, et si abondamment, ce qui est encore plus intolérable. Au sens que la *chasse* donne parfois à ce mot, il a volé les spectres de Marx. Il a tenté tous les exorcismes, avec quelle éloquence, quelle jubilation, quelle jouissance! Il a tant aimé les mots de l’exorcisme! Car ces mots font toujours revenir, ils convoquent le revenant qu’ils conjurent. Viens que je te *chasse*! Tu entends! Je te *chasse*. Je te *poursuis*. Je cours après toi pour te *chasser* d’ici. Je ne te lâcherai pas. Et le fantôme ne lâche pas sa proie, à savoir son *chasseur*. Il a compris dans l’instant qu’on ne le *chasse que pour le chasser*. Cercle spéculaire, *on chasse pour chasser, on pourchasse*, on se met à la poursuite de quelqu’un pour le faire fuir, mais on le fait fuir, on l’éloigné, on l’expulse pour le chercher encore et rester à sa poursuite. *On chasse quelqu’un*, on le met à la porte, on l’exclut ou le refoule. Mais c’est pour le chasser, le séduire, l’atteindre et donc pour le garder à sa portée. On l’envoie au loin pour passer sa vie, et le plus *longtemps* possible, à s’en rapprocher. Le *longtemps*, c’est le temps de *cette chasse à l’éloignement* (comme on dit *chasse à ceci ou cela*, pour désigner aussi bien le leurre que la proie). La *chasse à l’éloignement* ne peut qu’halluciner, dites désirer si vous voulez, ou différer la proximité: leurre et proie. Cette logique et cette topologie de la *chasse paradoxale* (dont la figure, dès avant Platon, aura traversé toute l’histoire de la philosophie, plus précisément de l’enquête ou de l’inquisition ontologique), on ne devrait pas la traiter comme un ornement rhétorique quand on lit le *Manifeste du parti communiste*: ses premières phrases, nous l’avons vu, associent immédiatement la figure de la *hantise à celle de la chasse*. C’est l’expérience même de la conjuration. La conjuration est de tous les côtés, dans le camp des puissances de la vieille Europe (qui mènent une ‘*sainte chasse*’ au spectre communiste) mais aussi dans le camp opposé où l’on chasse également. Là, *deux grands chasseurs*, Marx et Stirner, sont en principe les conjurés d’une même conjuration. Mais le premier accuse l’autre de trahir et de servir l’adversaire, l’Europe chrétienne en somme. Le premier en veut au second d’avoir été le premier à placer le spectre, fût-ce pour l’expulser, au centre de son système, de sa logique et de sa rhétorique. N’est-ce pas inadmissible? Il lui en veut, il veut ne pas vouloir la même chose que lui et ce n’est pas une chose: le fantôme. Comme lui, et comme tous ceux qui sont occupés par des spectres, il ne les accueille que pour les chasser. *Dès qu’il y a du spectre, l’hospitalité et l’exclusion vont de pair*. On n’est occupé par les fantômes qu’en étant occupé à les exorciser, à les mettre à la porte. Voilà ce que Marx et Stirner ont en commun: rien d’autre que cette chasse au fantôme, mais rien que ce rien singulier que reste un fantôme. Toutefois, à la différence de l’esprit, par exemple, ou de l’idée, ou de la pensée tout court, ne l’oublions pas, ce rien est un rien qui *prend corps*” [nós grifamos o léxico da caça e o da hospitalidade] (p. 222-4). *Assim que há espectro, a hospitalidade e a exclusão fazem par*. Com esta afirmação, a “dificuldade” dos textos de Derrida e das suas injunções ressurge: *Spectres de Marx* começa com uma carta de hospitalidade aos espectros, e, agora, a hospitalidade e a exclusão é inevitável quando eles aparecem – hospitalidade e conjuração, hospitalidade e caça, *fazem par* (quando se poderia estar tentado a opor irreconciliavelmente hospitalidade e caça). Alguns anos mais tarde, Derrida formaliza sua leitura da hospitalidade, afirmando a necessidade de manter o pólo referencial de uma hospitalidade incondicional. Além da história de Belorofonte, outra lenda mereceria ampla atenção aqui, a saber, “A lenda de São Julien hospitaleiro” de Flaubert. Neste relato exorbitante, o esfomeado, terrível, implacável caçador Julien (a ponto de praticamente viver na floresta, dando cabo de uma quantidade inconcebível de animais), não apenas vê a profecia de que mataria seus próprios pais se realizar após ter se arrependido de seus feitos (os animais da floresta se revoltando, dessa vez, acuando-o e o empurrando-o para o crime), como, uma vez despossuído de tudo e decidido a viver miseravelmente ajudando os outros (com uma barca, auxiliava os viajantes na travessia de um rio), termina dando a hospitalidade ao mais infame dos leprosos (ser sobrenatural, espécie de visitação sagrada e infame). Ser hospitaleiro é dizer pouco: este leproso imundo lhe pede não só tudo o que tem no casebre como exige que Julien se dispa, e, nu, aquece o corpo gelado do leproso...

nome? Para D que já morreu e que, portanto, mais do que nunca, é preciso manter um respeito, e tomar cuidado com as metáforas?

A caça, sem dúvida, D a levou muito a sério, especialmente a “metafórica”, lá onde o metafórico caça as figuras mesmas da caça, ou seja, onde ela não se dá *como tal*, e é a mais terrível. Encontramos, por exemplo, não qualquer um, o que tomamos como um outro animal-máquina, no final de *Spectres de Marx*, de que podemos somente “designar a mostraçã” do ponto de fuga: “Frequente, decisivo e organizador, o recurso despir que faz este [Heidegger], em *Sein und Zeit* e alhures, ao valor de *Unheimlichkeit*, nós pensamos que ele resta geralmente desapercibido ou negligenciado”. Entra então a desestabilização do animal-máquina, subterraneamente: “Nos dois discursos, o de Freud e o de Heidegger, este recurso torna possíveis projetos ou trajetos fundamentais. Mas ele o faz ao mesmo tempo em que desestabiliza permanente, e mais ou menos subterraneamente, a ordem das distinções conceituais operadas. Ele deveria inquietar também a ética e a política conseqüentes [*“qui s’ensuivent”*: a ética e a política seguem imediatamente a desestabilização da ordem opositiva] implícita ou explicitamente”⁷²¹.

Prossigamos, pequeno salto, no encalço do movimento alomórfico da figura animal.

Logo na seqüência do excerto que descreve tal metamorfose, D continua:

Aquele que parodiou *Ecce homo* tenta nos reensinar a rir premeditando soltar de alguma maneira todos seus animais na filosofia. A rir e a chorar, pois, como vocês o sabem, ele foi suficientemente louco para chorar junto de um animal, sob o olhar ou contra a face de um cavalo. Por vezes, creio vê-lo tomar esse cavalo por testemunha, e sobretudo, para tomá-lo como testemunha de sua compaixão, pegar sua cabeça entre as mãos.⁷²²

“Reensinar” “a rir e a chorar” parecem imagens simples, mas elas indicam uma experiência perdida para o pior dos animais prometedores, o animal-seguidor ou animal gregário, no

⁷²¹ *Spectres de Marx*. Op. cit. p. 275.

⁷²² *O animal que logo sou*. Op. cit. p. 67.

quadro de seu programa de ensino⁷²³. É um rir ou um chorar fora do quadro: onde o cavalo substitui o que deveria ser um homem, isto é, a testemunha, por definição aquele que pode “dar testemunho” e para tanto deve poder falar, entrar no círculo restrito da linguagem, lá onde, de acordo com a própria reflexão de D, “todo testemunho empenha uma experiência poética da língua”⁷²⁴. Loucura, portanto. “Procurando de chifre em cabeça de cavalo”. Loucura do cavalo-testemunha, testemunha da “com-paixão”: quando, para dizê-lo rápido, uma comoção compatível, não isenta de inteligibilidade, deveria ser requerida. Lá do gato-testemunha: quando apenas uma experiência compartilhada da nudez, mas antes, do pudor, poderia dar vazão a algum mal-estar. A cena patética de N com o cavalo (saída da crença de visão de D) compartilha com a cena de partida do livro (o “ver-se visto nu” sob o olhar do gato) uma certa obscenidade, que não é redutível, ainda que inusitada, à nudez do filósofo (ter-se-á alguma vez encenado a nudez de um filósofo?), mas que aponta para um irreduzível mal-estar. D não repõe em cena o animal – e, repetimos, num dos mais famosos “quadros” filosóficos, o do *cogito* – de modo figurativo ou ilustrativo. Não sem: colocar-se na cena, introduzindo a autobiografia no discurso filosófico que costuma excluí-lo; colocar a cena de sua nudez perante o animal, introduzindo o “animal-estar” diante de um outro cuja nudez não faz sentido porque justamente, a nudez não é nua, ela dá lugar, deixa-se substituir pelo pudor, a vergonha, etc. E quem não tem pudor ou vergonha não pode *guardar* a verdade, uma vez que a verdade é uma questão de nudez, mas sobretudo de desvelamento, de desnudamento, daquilo que é em sua essência. O guardião da verdade é um guardião do pudor. (Todas as provas a que é submetido Belorofonte, o caçador, testam o seu pudor, e a questão da hospitalidade passa a ser “intimamente” ligada a este pudor). Estamos seguindo aqui alguns passos do vaivém entre nudez e verdade, na análise da análise de um sonho por F, na abertura

⁷²³ Lembremos ainda de passagem o choro declarado por D na segunda página do livro D diz à platéia (o texto foi elaborado para um Colóquio de Cerisy): “Alguns de vocês, e eu choro de emoção, já estiveram aqui em 1980...”.

⁷²⁴ *Poétique et politique du témoignage*. Op. cit. p. 9.

do texto “*Le facteur de la vérité*”⁷²⁵. A atenção privilegiada de D para o tratamento que se faz, no percurso de F (a análise do sonho toma como texto de apoio o conto de A *A roupa nova do imperador*, em que o imperador é visto nu), do texto literário, mas também do *texto* como *tecido*, cuja “equação” foi frisada, nos leva às seguintes linhas: “Querendo distinguir a ciência da ficção [*leia-se, por exemplo, psicanálise de literatura*], recorrer-se-á finalmente ao critério da verdade. E querendo perguntar-se ‘o que é a verdade?’ retornar-se-á muito rápido, além dos revezamentos (*relais*), da adequação e da *homoiosis*, ao valor de desvelamento, de revelação, de desnudamento do que é, tal como é, no seu ser”⁷²⁶. Economizando o percurso ou o contexto acidentado desta análise, continuemos a citação: “Quem pretenderá a partir daí que os *Habits* [*D está se referindo ao título do texto de Andersen, porém pode se referir também à vestimenta em geral, e, logo, ao texto*] não põem em cena a verdade ela mesma? a possibilidade do verdadeiro como desnudamento? e desnudamento do rei, do mestre, do pai, dos súditos? E se a vergonha do desnudamento tivesse algo a ver com a mulher ou com a castração, a figura do rei teria aqui todos os papéis”⁷²⁷. A questão do véu, da castração, da mulher será o “assunto” de outro texto de Derrida que abordaremos a seguir, a saber, *Esporas, os estilos de Nietzsche*. A menos que, seguindo a “equação mais do que metafórica” – e aqui temos uma pista para desdobrar a “metamorfose do figurativo” – seja novamente o texto o “assunto”⁷²⁸, o *sujet* que diz também o sujeito. Uma rede se estende para fora de seu centro nu. Interessante notar que a adequação ou *homoiosis* são equacionados por D ao *relai*, o *revezamento*: de uma guarda a outra, pelo véu, a vestimenta, assim como pelo texto. Em todo caso, algo retorna pelo viés de um revezamento, e a possibilidade da linguagem, da promessa e da resposta – *reposita, reponere* – fica condicionada ao retorno e à diferença da repetição. É justamente em torno de algo como o revezamento – D diria a *iterabilidade* – que se contamina

⁷²⁵ *La carte postale*. Op. Cit.

⁷²⁶ Idem. p. 447.

⁷²⁷ Idem.

⁷²⁸ “Se levarmos em consideração a equação mais do que metafórica entre véu, texto e tecido, o texto de Andersen tem como tema o texto” (Idem. p. 446).

a separação entre *reação* (supostamente animal) e *resposta* (capacidade supostamente humana) sobre a qual L fundaria sua teoria do sujeito e na qual se apóia a responsabilidade, senão em geral, pelo menos na ética da psicanálise. É nesta “carta” a L que D elabora, depois de muitas trocas de cartas, respostas e contra-respostas⁷²⁹, sobre a *Carta roubada* de P, algumas de suas formulações mais lapidares sobre a ética. Desde pelo menos D, uma tradição que pensa o animal como “animal-máquina” continua atuando ou “reatuando”⁷³⁰ na dissociação do antropológico e do zoológico, até nas mais elaboradas teorias da linguagem e do sujeito. Outro texto sobre o animal, *E se o animal respondesse?*, parte do seminário maior *O animal que logo sou*, começa assim: “[...] Bastaria a uma ética lembrar ao sujeito, como o terá tentado pois Lévinas, seu ser-sujeito, seu ser-hóspede ou refém, isto é seu ser-assujeitado ao outro, ao Todo-Outro (*Tout-Autre*) ou a todo outro? Não o creio. Isto não basta para romper com a tradição cartesiana do animal-máquina sem linguagem e sem resposta. Isto não basta, mesmo numa lógica ou numa ética do inconsciente que, sem renunciar ao conceito de sujeito, pretendesse a alguma ‘subversão do sujeito’.”⁷³¹ E como se trata de seguir, de seguir passos e pegadas, ele acrescenta: “Com este título lacaniano, ‘subversão do sujeito’, passamos de uma denegação ética a outra. Escolho, neste contexto, de fazê-lo seguindo pistas que acabam de se abrir, a do outro, do testemunho e a dos ‘significantes sem significado’ que Lévinas associa ao ‘simiesco’. Em ‘Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano’ (1960), um certo trecho nomeia ‘o animal’ ou ‘um animal’ – no singular e sem precisão. Ele marca talvez ao mesmo tempo um passo além e um passo aquém de Freud quanto à relação entre o homem, o inconsciente e o *animot*”⁷³².

⁷²⁹ René Major reconstitui esta trama em *Lacan com Derrida*. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

⁷³⁰ Será uma tradição *reacionária*? Como entender esta diferença no que diz respeito ao “ato”, tão importante na ética clássica? Como distinguir com todo rigor reação e ato, se este implica em alguma forma de reação? Consequências desastrosas para a ética, na qual o “ato”, embora reconhecidamente plural e correlativo a um juízo, é o elemento duplo porém indivisível cuja qualidade de bem ou mal é “própria”: “A bondade ou maldade do prazer depende da bondade ou maldade do ato”, *Ética a Nicômaco*. Parte III, Seção 1, 9.

⁷³¹ “Et si l’animal répondait”. In: Jacques Derrida. *L’Herne*. Op. cit. p. 117

⁷³² Idem.

Resumindo, a diferenciação animal-máquina e sujeito humano se articularia em torno dos seguintes argumentos: se o animal emite sinais, sendo sua emissão programada, é mais da ordem da reação, do que da resposta, da qual não é capaz, uma vez que a fixidez da correlação entre signos e realidade no animal em nada se compara ao sistema auto-referencial da linguagem cujos elementos tomam “seus valores da relação de uns com os outros”. Assim, o animal não responde “ao outro”, mas sempre aos mesmos estímulos; o animal até finge, mas não finge que finge, como o homem; o animal não é capaz de apagar seus rastros, ao contrário do homem.

Cada uma destas asserções serão deslocadas nas respostas de D, que não retomaremos aqui. Resta repetir que não se trata tanto de reatribuir ao animal uma linguagem retirada. Talvez antes, no movimento suplementar desta retirada, de questionar a resposta e a lógica das conseqüências, “éticas ou políticas”, da caça ou da conjuração aos espectros, inclusive o que toma corpo na especulação do espelho animal. Resta o movimento animal. Quem responderá por ele?

O texto, algum animal-máquina, o estilo ou o ouriço, responderá.

“Responderá”?

Entreato 4. Apotropismos – o retorno do estilo.

Algo se precisa: a “figura” do guardião não é mais, aqui e lá, indo e vindo entre os textos, de N a D, uma figura simples, um servidor do bom esquecimento ou da boa memória, do saudável ou do humano. Nem uma simples “figura”, de retórica, puramente funcional, um órgão ao mesmo tempo fundamental e subalterno na hierarquia das funções orgânicas, um tropo entre outros.

B agradece, então, a D, “guardião vigilante da *inexistence*”, outro nome da espectralidade. (“... estão sempre aí, os espectros, mesmo que não existam, mesmo que não sejam, mesmo que ainda não sejam”⁷³³).

Porém, este “guardião *vigilante*” (vigília suplementar do guardião certamente não fortuita na fala de B) afirmou também que a guarda não se guarda a não ser quando confiada ao outro. B, desse modo, entrega um tesouro de traços (*inexistence*) à guarda ao outro (*inexistence*), o já falecido, que responde como uma máquina espectral. Uma não-guarda, também, se inscreve na possibilidade mesma da guarda, é a sua inscrição, que não se guarda, e cujo guardado permanece assim ainda por vir. (Chamamos a este tesouro de traços que se resguarda da pura guarda de literatura).

Mas ao invocar a *alteridade*, na conjugação aparentemente contraditória destes dois enunciados (guardião vigilante / guarda confiada ao outro), não se carrega uma última conjuração? A conjuração de uma derradeira e mais amedrontadora guarda? A que se faz em nome próprio, por si mesmo, inelutável (da) responsabilidade (como N teria tido a coragem de

⁷³³ *Spectres de Marx*. Op. cit. p. 279.

assumir⁷³⁴)? A afirmação do por-vir consistirá num rechaço desta responsabilidade ao longe, à não-proximidade? assim como a necessidade de tudo re-começar⁷³⁵?

Trata-se, ao contrário, de um “recurso” ético, do único recurso ético, ainda que, ou por isso mesmo, irrecusável? recurso ele mesmo espectral (isto é... caberia manter sempre em mente tudo o que implica tal espectralidade)? Não é espectralmente que, de qualquer modo, o outro em mim me visita, o outro em nome do qual reivindico os meus direitos, quando não a justiça?

A questão se abisma com o espectro. A questão da guarda, da responsabilidade, e a *questão* ela mesma⁷³⁶. Não há responsabilidade que não se enderece aos espectros⁷³⁷. Não há

⁷³⁴ Em *Nietzsche : políticas do nome próprio*, vale notar, Derrida começa homenageando-o, pois como poucos (há Freud e alguns outros), Nietzsche “pôs em jogo seu nome, seus nomes e suas biografias...”: “El nombre de Nietzsche designa, actualmente, en Occidente al único (posiblemente, aunque de otra manera, junto con Kierkegaard, y asimismo con Freud) que abordó la filosofía y la vida, la ciencia y la filosofía de la vida *con su nombre, en su nombre*. El único, posiblemente, que puso en juego su nombre *sus nombres* y sus biografías. Con casi todos los riesgos que esto conlleva: para “el”, para “ellos”, para sus vidas, sus nombres y su porvenir, especialmente el porvenir político de aquello cuya firma asumió. / ¿Cómo no tener en cuenta ese hecho cuando leemos a Nietzsche? / Poner en juego su nombre (con todo lo que ello conlleva y que no cabe reducir a un “yo” [moi], hacer de todo lo que se ha escrito sobre la vida y la muerte una inmensa rúbrica autobiográfica: es esto lo que hizo y de lo que debemos tener constancia. No para otorgarle el mérito: por de pronto, él está muerto, evidencia trivial mas, en el fondo, bastante increíble, pues el genio del nombre está ahí para hacérselo olvidar. Estar muerto significa por lo menos esto: ningún beneficio o maleficio, calculados o no, conciernen ya al portador del nombre, sino tan sólo al nombre: por lo que el nombre, que no es el portador, es siempre *y a priori* un nombre de muerto. Aquello que se le atribuye al nombre no es atribuido jamás a algo vivo, éste queda excluido de toda atribución. Además, no otorgaremos a Nietzsche el beneficio, porque aquello que ha legado, en su nombre, se parece como todo legado (interpreten esta palabra como quieran), a una leche envenenada que se mezclaba de antemano (lo recordaremos más adelante) con lo peor de nuestro tiempo. Y no se mezclaba por azar” (De *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica Ediciones, 1984. Edição digital disponível em www.jacquesderrida.com.ar).

⁷³⁵ “Si Marx, comme Freud, comme Heidegger, comme tout le monde, n’a pas commencé par où il aurait dû ‘pouvoir commencer’ (*beginnen können*), à savoir par la hantise, avant la vie *comme telle*, avant la mort *comme telle*, ce n’est sans doute pas sa faute. La faute en tout cas, par définition, se répète, on en hérite, il faut y veiller. Elle coûte toujours très cher - et précisément *a l’humanité*. Ce qui coûte très cher *a l’humanité*, c’est sans doute de croire qu’on peut en finir dans l’histoire avec une essence générale de l’Homme, sous prétexte qu’elle ne représente qu’un *Hauptgespenst*, un archi-fantôme, mais aussi, ce qui revient au même - *au fond* -, de croire encore, sans doute, à ce fantôme capital. D’y croire comme font les crédules ou les dogmatiques. Entre les croyances, comme toujours, la porte reste étroite. Pour qu’il y ait du sens à s’interroger sur le terrible prix à payer, pour veiller à l’avenir, il faudrait tout re-commencer. Mais en mémoire, cette fois, de cette impure ‘impure impure histoire de fantômes’” (*Spectres de Marx*. Op. cit. p. 278). Como se dirigir a um “oriente ao oriente do oriente”, este re-começo significa a tarefa da tarefa, aquela que permanece uma vez des-conjurado o espectro do humanismo.

⁷³⁶ Seria preciso remeter a toda a bela análise de Derrida do retorno do espírito conjurado em Heidegger em *De l’esprit. Heidegger et la question*. Derrida nota: “Mais c’est encore au nom de l’esprit, celui qui guida dans la résolution vers la question, la volonté de savoir et la volonté d’essence, que l’autre esprit, son mauvais double, le fantôme de la subjectivité se trouve conjuré par voie de *Destruction*” (*De l’esprit*. Op. cit. p. 67).

⁷³⁷ Cf. Toda a introdução de *Spectres de Marx*. Para além do vivo ou do morto e de cada um em sua oposição.

endereçamento sem algum retorno do fantasma⁷³⁸. Vimos (vimos?) estes animais-máquinas de algum modo assombrar até a lógica da caracterização do animal e, assim, da responsabilidade humana. Algo espectral toma corpo no animal (“diferentemente do espírito, por exemplo, ou da idéia, ou simplesmente do pensamento, não o esqueçamos, este nada é um nada que *toma corpo* [*qui prend corps*]”⁷³⁹), ou melhor, no *animot*. Algo que nele(s) se “conjura”.

Ora, ainda em *Espectros de Marx*, D faz esta aposta, empenhando a sua palavra, a saber, que nenhum “pensamento” abole a “pulsão conjuratória”, muito pelo contrário:

Mesmo se *O Capital* se abria assim com uma grande cena de exorcismo, com um sobrelanço da conjuração, esta fase crítica não se destruiria em absoluto, ela não se desacreditaria. Ao menos não anularia o todo de seu evento e de sua inauguralidade. Pois *apostamos* [grifo nosso: “*nous gageons*”, talvez *mais ainda do que apostar*] aqui que o pensamento jamais dá cabo da pulsão conjuratória. Desta é que ele, antes, nasceria. Jurar ou conjurar, não é a chance de seu destino, tanto quanto seu limite? O dom de sua finitude? Tem ele alguma outra escolha a não ser entre várias conjurações? A questão mesma, a mais ontológica e a mais crítica e a mais arriscada de todas, sabemos que ela se protege ainda. Sua própria *formulação* eleva barricadas, se envolve em desvios [*s’entoure de chicanes*], ela multiplica as seteiras [*les meurtrières*]. Raramente ela se adianta perdidamente [*“à corps perdu” – expressão hegeliana em exergo a “Tympan”*]⁷⁴⁰. N: [*“(accord perdu?)”*]⁷⁴¹. De modo mágico, ritual, obsessivo, sua *formalização* se vale de *fórmulas* que são por vezes procedimentos encantatórios. Ela marca seu terreno dispondo nele estratégias e vigias [*veilleurs*] abrigados por escudos apotropaicos. A problematização mesma zela por denegar e logo conjurar (*problema*, é o escudo, uma armadura, insistimos nisso, uma muralha tanto quanto uma tarefa para a pesquisa por vir). A problematização crítica continua batendo-se com fantasmas. Ela tem medo deles como de si mesma.⁷⁴²

Este estranho tropo – “apotropaico” – é invocado por D. Seguindo esta aposta, todo tropo, fatalmente, é ele mesmo apotropaico, isto é, uma forma “com a qual se supõe evitar ou anular malefícios, muitas vezes por meio de fórmulas encantatórias”⁷⁴³. O que equivale a

⁷³⁸ “... peut-on s’adresser en général si quelque fantôme déjà ne revient pas?” *Spectres de Marx*. Op. cit. p. 279.

⁷³⁹ *Spectres de Marx*. Op. cit. p. 224.

⁷⁴⁰ “L’essence de la philosophie est précisément privée de sol (*bodenlos*) quant à ses propriétés particulières et, pour y accéder, si le corps exprime la somme des propriétés particulières, il est nécessaire de s’y précipiter à *corps perdu* (*sich à corps perdu hineinzustürzen*)”. No final do texto, Derrida pergunta: “Philosopher ‘à corps perdu’. Comment Hegel l’entendait-il? / Ce texte-ci peut-il devenir la marge d’une marge? Où est passé le corps du texte quand la marge n’est plus une virginité secondaire mais une inépuisable réserve, l’activité stéréographique d’une tout autre oreille?” (“Tympan”. In : *Marges*. Op. cit. p. XIX).

⁷⁴¹ Nancy, Jean-Luc. “Sens elliptique”. In: *Revue philosophique de la France et à l’Étranger*. “Derrida”. n. 2. avr.-jun. 1990. Paris : PUF. p. 325.

⁷⁴² *Spectres de Marx*. Op. cit. p. 261-2.

⁷⁴³ Aurélio. Op. cit.

dizer que todo discurso tem alguma pretensão ética (evitar o mal, o “pior”, como Z, etc.). E se é apotropaica, é porque um fantasma sempre se esconde na figura. Este, “talvez seja a figura escondida de todas as figuras. A este título, ela não figuraria mais, talvez, uma arma trópica dentre outras. Não haveria metaretórica do fantasma”⁷⁴⁴. O que equivale, em primeiro lugar, a dizer que toda pretensão ética é ela mesma apotropaica e “continua batendo-se com fantasmas”. Já evocamos um outro sentido possível (desviante, e desviante do sentido) da atribuição a D de um “ethical turn”⁷⁴⁵.

Mas então, diante da inevitabilidade trópica e, logo, apotropaica, o crítico perguntaria: qual a tarefa, senão as tarefas (são tantos espectros) que o discurso “crítico” pode ainda se dar, e como realizá-la? Fazer mapas “espectrográficos” é uma delas⁷⁴⁶, seria uma exigência crítica, isto é, de escolha, a herança espectral a passar por um crivo, que rechaçará algum fantasma. Uma das “injunções de Marx” é que se escolha entre vários possíveis no interior mesmo de uma injunção⁷⁴⁷. O tempo de uma injunção é “*out of joint*”. Entretanto, jamais se escolhe a não ser, o vimos acima, “entre várias conjurações”. E como fomos da caça ao animal à caça aos espectros, digamos assim o sobrelanço desta aposta, a aposta desta aposta de conjuração: conjurar a conjuração. Isso significa, entre outras coisas, a injunção de uma hospitalidade ao espectro. Será então preciso de mais do que tropos. (O fantasma retorna: “um ato de hospitalidade só pode ser poético”. O *g-host* desta hostipitalidade é o espectro: o *host* e o *host*, anterior a qualquer apropriação⁷⁴⁸).

“Apotropaico” é uma palavra mais de uma vez pronunciada em outros textos, particularmente em *Esporas. Os estilos de Nietzsche*, duas décadas anterior a *Espectros...* Este

⁷⁴⁴ *Spectres de Marx*. Op. cit. p. 194.

⁷⁴⁵ *De l'esprit* começa, vale frisar, também com esta questão: o que “evitar”, para Heidegger, quer dizer. Seguindo o percurso deste livro, Heidegger começa sua filosofia evitando o “espírito”, como a figura metafísica do subjetivismo, mas a história narrada por Derrida é bem outra...

⁷⁴⁶ *Spectres de Marx*. Op. cit. p. 195.

⁷⁴⁷ “Un héritage ne se rassemble jamais, il n'est jamais un avec lui-même. Son unité présumée, s'il en est, ne peut consister qu'en l'injonction de réaffirmer en choisissant. Il faut veut dire il faut filtrer, cribler, critiquer, il faut trier, entre plusieurs des possibles qui habitent la même injonction. Et l'habitent de façon contradictoire autour d'un secret” (Idem. p. 33).

⁷⁴⁸ “A hospitalidade precede a propriedade”...

livro recorta e conjuga cartas, letras perdidas e esquecidas de N (por exemplo, a famosa nota nos textos inéditos “Esqueci meu guarda-chuva” – “apotropaico” diz o “expiatório” e também o “deitar fora”⁷⁴⁹), e as “figuras” encantatórias e conjurantes do estilo, da mulher, da espora, do guarda-chuva, entre outras.

É, adiantemos, a “questão do estilo”, ou o informe de sua questão, que resiste, justamente, a um “exame” (outro estilete) achatado das contradições de um discurso sobre a responsabilidade, sobre uma super-responsabilidade, como o de N.

O estilo marca, incisa, fura, ataca e resiste, rechaça, recalca, nos diz *Esporas*. Afirmção da vida na sua ambivalência, resistência àqueles que são “hostis à vida”, há o estilo decisivo de N. Ora, não é excluído que haja no estilo não apenas um ataque e uma guarda (é um querer-guardar-se), como também um *guardar-se* desta ambivalência, em cada punção...

(Aproveitemos a chance do português para ressaltar duas das acepções de “punção”, na versão feminina e masculina do substantivo, cujo interesse já se inscreve nas fissuras e fendas destas duas definições cortantes e invaginantes: Sub. fem. “[Cir.] Operação que consiste em praticar abertura, por meio de instrumento apropriado (agulha, trocarte [objeto pontudo e com cavidade], etc.), em cavidade cheia de líquido ou de matéria purulenta, em veia, em órgão maciço (como o fígado, o baço), etc.”; Sub. masc. “[Tip.] Haste de aço adoçado, em uma de cujas extremidades se abre em relevo letra ou sinal tipográfico, e que, depois de temperada, serve para bater as matrizes com que se fundem os tipos. [V. *contrapunção*⁷⁵⁰]” Ferida, trocarte, relevo ou batida (*coup*), entre femininos e masculinos – em N, em *Esporas* ou em *Todos os nomes* – operação na *matéria* e na *matriz*, impressão de formas nas formas, expulsão de líquidos...).

⁷⁴⁹ Aurélio. Op. cit.

⁷⁵⁰ “1.Haste de aço em que se grava em relevo a forma dos vazios internos da letra, e com a qual se bate a face da punção (7), como fase preliminar do trabalho de abrir a letra, continuado a buril e lima. 2.O espaço que fica nas partes internas da letra impressa; rebaixos do olho. [Cf., nesta acepç., *olho*]” (Aurélio. Op. cit.).

... De acordo com D, o “estilo” é, ao mesmo tempo, o estilete, o punhal com os quais “se pode atacar cruelmente aquilo a que a filosofia recorre [“*en appelle*”, expressão apotropaica] sob o nome de matéria ou de matriz, para nela enfiar uma marca, deixar uma pegada ou uma forma, mas também para rechaçar uma forma ameaçadora, mantê-la a distância, recalá-la, *guardar-se dela* – dobrando-se então ou redobrando [“*repliant*”, *retiranto-se*], em fuga, atrás dos véus”⁷⁵¹ [grifo nosso]. Entre forma e informe, incisão e marca, plasmar e plasma, líquido e pus, masculino e feminino, “*laissons l’élytre flotter*”⁷⁵²: é o imperativo que D bate a seu estilo, isto é, na língua, lá onde ela “nos assegura o gozo” deste imperativo de abandono, “desde que não articulemos”. Toda a série semântica (élitro e litro, vagina, invólucro e líquido, plasma, borboleta, asa do coleóptero) se condensa na *decisão* singular desta palavra, trocando os elementos (os ambientes: ar, água, vagina) e os elementos (os “objetos”: o líquido e a asa ou a vagina). O *Flutuar* não é uma suspensão imóvel, sua decisão abandonada implica numa reserva e num movimento: o reservatório e o fluido se contaminam, lançados nas águas cingidas pela espora deste navio, desta rocha, daquele animal⁷⁵³.

Enquanto recordamos da busca fracassada pela mulher desconhecida, da distração de sua voz gravada e grave, nos lençóis e nas dobras das saias com seu perfume flutuando, D “insiste”, enfiando a faca ou forçando na ponta, dando voltas, fazendo mais de uma incisão: “E para insistir no que imprime a marca da espora estilada na questão da mulher – não digo, segundo a locução tão frequentemente aceita, a *figura da mulher* –, tratar-se-á aqui de vê-la *(re)levando-se...* [*s’enlever*]”⁷⁵⁴. “*S’enlever*” bate de um só golpe em todos estas ações concomitantes pelo viés de um indecível reflexivo – se alguém retira ou se “ela” se retira, é

⁷⁵¹ Derrida, Jacques. *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Op. cit. p. 30.

⁷⁵² Idem. Numa só expressão: deixemos o élitro flutuar / Deixemos os litros jorrarem.

⁷⁵³ Espora, *éperon*, é também, em francês, uma ponta na frente de certos navios, uma rocha avançada no mar, a unha na traseira da pata do galo, etc.

⁷⁵⁴ *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Op. cit. p. 32.

uma “operação à distância”⁷⁵⁵ (é uma operação também do próprio D?), não chegaremos perto a ponto de poder decidir – : retirando-se, seqüestrando-se, levando-se para cima, elevando-se, arrancando-se, destacando-se, etc. (Ousamos impor entre parênteses um relevo, uma relevância aguda, como que destinada a um leitor cego, aquele que não poderia ver sem, em algum momento, furar os olhos). Este “ver” (“trata-se de vê-la”) que vê uma retirada poderia ser a operação que remarca uma distância sem “configurá-la” ou sem a regulação de uma distância do olhar capaz de reconhecer uma forma em sua identidade. Por isso “... a questão da figura sendo simultaneamente aberta e fechada pelo que se chama a mulher;...”⁷⁵⁶ O que “se chama” a mulher é o que abre e fecha a figura, tão logo invocado. Mas o que é a “figura”? Poderíamos dizer: o que ela representa? Ora, uma figura responde ao “o que é”, talvez a antecipe, a preceda. Uma representação re-apresenta, uma figura representa a auto-evidência que ela é, um excesso pois, ela é o modelo que reenvia à propriedade, isto é, a “proximidade original” que se reapresenta com ela. Como bem lembra EN, a metafísica do próprio é antes de tudo uma remissão ao mais próximo, “*proprius* em latim significa próximo”⁷⁵⁷. O “nome” já não pertence a não ser segundo a lei de sua presença que é um retorno. Em outros termos, ele faz retornar a sua “*revenance*”⁷⁵⁸.

⁷⁵⁵ Citamos a seguir o texto de Nietzsche que se intitula justamente assim: “As mulheres e sua operação à distância”.

⁷⁵⁶ Éperons. *Les styles de Nietzsche*. Op. cit. p. 32.

⁷⁵⁷ Cf. Evando Nascimento. *Derrida e a literatura*. op. cit. p. 77-8. Todo discurso sobre o “próprio do homem” se engajaria aqui nesta proximidade. Nietzsche talvez tenha lançado esta propriedade para a distância através da questão da promessa (o que Sloterdijk teria detectado em outras palavras), aquilo que se endereça ao longe como projeto de tornar próximo o longínquo. Não à toa, Derrida vai dedicar muito de seu trabalho à questão da promessa. Mas se se trata de re-ler Nietzsche para Derrida, menos importante não é a re-leitura de Heidegger, o qual interpreta esta dis-tanz: mas a dificuldade é imensa, pois se é possível reconhecer alguns traços de uma retórica da proximidade em Heidegger (“A pátria deste habitar historial é a proximidade do ser”) e de sua releitura da ética (recorrente, por exemplo, em a *Carta sobre o Humanismo*), a questão passa sempre, para o homem, por uma distância, um estranhamento, ex-statico, a ex-sistence é lançamento jogado pelo ser ao passo que existência “quer, ao contrário, dizer actualitas, realidade efetiva, em oposição com a pura possibilidade da idéia” (*Carta sobre o humanismo*. Op. cit. p. 13). Nunca deixa de ser uma questão de guarda. Da qual a tekhné passa pelo crivo, um dos mais exigentes, do guardião do ser, mas esta expulsão fora do pensamento é sempre retomada e recusada por Derrida. Lemos então ainda na *Carta sobre o humanismo* (trecho em que vemos a dificuldade de atribuir tal metafísica da proximidade a Heidegger e a relutância em contrassinar seu discurso): “Provavelmente, causa-nos a máxima dificuldade, entre todos os entes que são, pensar o ser vivo, porque, por um lado, de certo modo, possuí conosco o parentesco mais próximo, estando, contudo, por outro lado, ao mesmo tempo, separado, por um abismo, da nossa essência ex-sistente. Em comparação pode até nos parecer que a essência do divino nos é mais próxima, como o elemento estranho do ser vivo; próxima, quero dizer, numa

Voltemos ao que se anuncia, aparentemente, como o assunto de *Esporas*: a figura da mulher (“Mas – a mulher será meu assunto [*sujet*]”⁷⁵⁹). “Figura da mulher” dá a pensar a possibilidade “da mulher enquanto tal”. Mas a mulher não é, aqui, guardada por uma figura, uma vez que abre e fecha simultaneamente a “questão da figura”. Ela libera, antes, a entrada na questão, e ao liberar, interpõe-se, faz obstáculo. O estilo começa retornando em suas mãos. Mas se em N as figuras são tantas, tão heterogêneas e disseminadas, que “mulher” poderia nomear o espaçamento mesmo das figuras. (E não apenas o espaçamento *das figuras*, nem mesmo outros, com outros nomes e segundo outras figuras: ironia, sátira, ou aforismo – forma ou figura com cuja aparente fragmentação se acredita repelir a totalidade –, nem mesmo o estilo... mas reservemos). Não tarda a dizer D: “É a ela que *retorna* o estilo [*c’est à elle que revient le style*”: *é a ela que cabe devolver o estilo. A sintaxe e a plurivocidade desta expressão – “revenir à...” – é, aos nossos olhos, decisiva*]. Antes: se o estilo fosse (como o pênis seria segundo Freud ‘o protótipo normal do fetiche’) o homem, a escritura seria a mulher”⁷⁶⁰. Voltar-se para a “questão do estilo” de N equivale a dar voltas em torno da questão da mulher, mais de uma volta e não para retornar à mesma figura, sobretudo à do mesmo (ao Eterno Retorno do Mesmo). O tom é ditado logo no início da conferência: “O título retido para esta sessão terá sido *a questão do estilo*. / Mas a mulher será meu assunto. Restaria se perguntar se isso dá no mesmo ou no outro [*Il resterait à se demander si cela*

distância essencial, que, enquanto distância, contudo é mais familiar para a nossa existência ex-sistente que o abissal parentesco corporal com o animal, quase inesgotável para o nosso pensamento. Tais considerações lançam uma estranha luz sobre a determinação corrente e, por isso, sempre provisória e apressada, do homem como animal *rationale*. Porque as plantas e os animais estão mergulhados, cada qual no seio de seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e so esta clareira é ‘mundo’ –, por isso, faltalhes a linguagem. E não porque lhes falta a linguagem, estão eles suspensos sem mundo no seu ambiente. Mas nesta palavra ‘ambiente’ concentra-se toda a dimensão enigmática do ser vivo. Na sua essência, a linguagem não é exteriorização de um organismo, nem expressão de um ser vivo. Por isso, ela também não pode ser pensada em harmonia com a sua essência, nem a partir de seu valor de signo, e talvez nem mesmo a partir do seu valor de significação. Linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser” (p. 12).

⁷⁵⁸ “A qui? A quoi revient un nom? Mais revenir présent, faire revenir au présent, à la revenance quelle qu’elle soit, n’est-ce pas déjà la loi du nom?” *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Op. cit. p. 27.

⁷⁵⁹ Sujet: assunto, tema, sujeito (assujeitado).

⁷⁶⁰ [Negrito nosso] *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Op. cit. p. 44.

revient au même ou à l'autre]”⁷⁶¹. “Revenir à” significa, em francês, em sentido “figurado”, equivaler. Donde a expressão idiomática “revenir au même”, dar no mesmo. Porém, “revenir à l'autre”, expressão por assim dizer inédita, é mesmo tempo idiomática e inédita. Extremamente incomum, ao menos, ela rasura o idiomático na sua evidência, lá onde a evidência consiste em fazer equivaler o retorno ao mesmo. Lá onde o sentido “próprio” do verbo se remarca sob outra luz, ou ao menos numa direção do retorno que não se equaciona a nada na língua, nada de evidente ou habitual.

P.R.: Neste “reenvio ao outro” se inscreve o programa ético deste texto (retorno que não cessará de retornar). Programa, como mencionado, de flutuação abandonado ao entre (élitro), ao corte e ao fluxo, ao jogo e ao jorro. E à mais rigorosa inscrição do ético, se houver tal coisa: rasurando a generalidade em seu enunciado, endereçando-se à singularidade através da língua (cuja condição de inscrição é a de uma certa generalidade).

Se uma vigilância ética se cifra no reenvio ao outro, “ético” não é mais um conjunto de temas, de assuntos, por mais polêmicos que sejam, e já não é reconhecível, com suas figuras, num determinado corpus, em tais enunciados etc. (Evidentemente, se “reenviar ao outro” não dá ou não se dá como evidente, ele tampouco se compraz na perfeita inevidência).

Revenir à: questão de responsabilidade também, pelo estilo. E estilizada, cortada, furada. Para começar, se algo como o estilo advém na minha escrita, isto é, uma diferença, uma alteridade com relação à língua “materna”, “natural”, “filosófica” (uma vez que esta não passa sem a outra e que ela mesma nomeou como tal), como posso, “eu”, na língua da identidade, qualificar um estilo sem me apropriar dele, sem desacreditar a lógica do retorno ao outro com que tentei estilizar a língua?

⁷⁶¹ Idem. p. 27.

“Questão do estilo” / “a mulher” > outro (estilo = mulher; estilo ≠ mulher; mulher ≠ mulher; estilo ≠ estilo).

Ora, D alude ao que N chama, para dizer o encanto e o poder próprios à mulher, de sua “operação à distância” (na tradução de *actio in distans* por... K⁷⁶²). Desta *actio*, adverte N macaqueando um jargão filosófico, é preciso se afastar. Como? Através de um suplemento de distância: “O encanto e poderoso efeito das mulheres é, para usar a linguagem dos filósofos, um efeito à distância, uma *actio in distans*: o que requer, antes e acima de tudo – *distância!*”⁷⁶³. Z preferia o longínquo ao próximo, o citávamos acima, e não é apenas um conselho endereçado aos homens, embora lá como aqui, a figura do próximo a quem se dirige poderia parecer masculina. A distância é necessária, porque para fazer a experiência desta distância é preciso distância, sua necessidade e sua cautela indicam o lugar de uma sabedoria ligada ao próprio simulacro desta operação⁷⁶⁴: não segundo uma regulação ou uma mensurabilidade suscetível de aproximar da verdade (embora N afirmasse possuir tais medidas) em relação à qual a mulher mentiria, não apenas para se precaver do engodo ou do simulacro de que a mulher se serviria, mas além de tudo isso, “a mulher não seja talvez algo, a identidade determinável de uma figura que, ela, se anuncia à distância, à distância de outra coisa, e da qual haveria como se afastar ou se aproximar. Talvez ela seja, como não-identidade, não-figura, simulacro, o *abismo* da distância, o distanciamento da distância, o corte [*la coupe*] do espaçamento, a distância ela mesma se se pudesse ainda dizer, o que é impossível, a distância *ela mesma*”⁷⁶⁵. A sua inessencialidade, sua “não-verdade é a verdade. Mulher é um nome desta não-verdade da verdade”⁷⁶⁶. A mulher afirmada é então simulacro e não “figura”, artista, dionisíaca.

⁷⁶² Que Paulo César de Souza traduziu por “efeito à distância”. Conservaremos “operação” para seguir parcialmente a estilância de Derrida.

⁷⁶³ *A Gaia ciência*. Op. cit. p. 98.

⁷⁶⁴ Cf. O aforismo 15 de *A Gaia ciência*, chamado “*De longe*”, p. 67.

⁷⁶⁵ *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Op. cit. p. 38.

⁷⁶⁶ Idem. p. 39.

P. R.: Toda esta teoria do estilo não naufragaria, numa espora, numa rocha ou num “*esquif*”, num barco ou num parque chamado “humanismo”? Pois não é uma “*actio in distans*” o seu pressuposto básico (contração de amizade à distância)? Não há uma correlação entre sua *actio in distans* (expressão com que o próprio S chama a sedução da escrita⁷⁶⁷) e a premissa ético-filosófico-pedagógica de teleguiabilidade do humano? H, na sua carta sobre o humanismo:

O esvaziamento da linguagem que grassa, em toda a parte e rapidamente, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da palavra. Ela provém de uma ameaça à essência do homem. Um simples uso cultivado da linguagem não demonstra, ainda, que conseguimos escapar a este perigo essencial. Um certo requinte no estilo poderia hoje, ao contrário, significar que ainda não vemos o perigo, nem somos capazes de o ver, porque ainda não ousamos enfrentar o seu olhar.⁷⁶⁸

O estilo, o “grande estilo”⁷⁶⁹, serve ainda apotropaicamente contra o que o humanista não quer ver e que talvez S tenha formulado em sua *Resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo* (subtítulo do seu livro).

Restaria interrogar a diferença das duas distâncias – da contração de *amizade* e a da ação da *mulher*, uma vez que esta é, justamente, excluída do modelo político e mais-que-político da amizade (analisado em *Politiques de l’amitié*). Mas também: quando a questão do estilo se conjuga com a da mulher, o modelo de verdade que guia a teleguiagem não recebe a ferida ou o/a punção dos estilos de N⁷⁷⁰?

Pode o humanismo não *naufragar*? Não deve o humanismo naufragar? Não advertiu D também sobre a ilusão de um não-humanismo?

⁷⁶⁷ “A escrita não só estabelece uma ponte telecomunicativa entre amigos manifestos vivendo espacialmente distantes um do outro no momento do envio da correspondência, mas também põe em marcha uma operação rumo ao que não está manifesto: ela lança uma sedução ao longe, uma *actio in distans*, no idioma da magia da antiga Europa, com o objetivo de revelar o amigo desconhecido enquanto tal e levá-lo a ingressar no círculo de amigos. De fato, o leitor que se expõe a essa carta mais longa pode entender o livro como um convite, e, caso se entusiasme pela leitura, apresentar-se então ao círculo dos destinatários para lá dar testemunho do recebimento da mensagem” (Sloterdijk, Peter. *Regras para o parque humano*. Op. cit. p. 10).

⁷⁶⁸ Heidegger, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Op. cit. p. 5.

⁷⁶⁹ Como Heidegger chama o estilo de Nietzsche no livro que lhe dedica (*Nietzsche: metafísica e nihilismo*).

⁷⁷⁰ Inclusive, dirá Derrida, não é apenas uma subversão da hierarquia dos valores que se opera em Nietzsche, mas uma transformação da estrutura mesma do hierárquico (*Éperons. Les styles de Nietzsche*. Op. cit. p. 65).

D articula, a partir daí, sua leitura com a da relação da mulher em N com a castração⁷⁷¹, e especialmente com a leitura de N por H – não só para questionar o tratamento que este reserva à mulher, a N, à mulher na sua leitura de N, ou para questionar a leitura que se fez do *Nietzsche* de H, mas para reabrir sua leitura ao seu “imenso campo”, *furar* o “círculo hermenêutico”, por exemplo, com a ponta anedótica de um guarda-chuva esquecida entre notas inéditas de um texto filosófico.

Finjamos perguntar novamente: porque estas duas “figuras”, o estilo e a mulher, juntas ou uma reenviando à outra, isto é, ao outro? Porque reenviar ao outro é sempre, com D, reenviar ao “mais que um”, que não é a não-singularidade, nem uma unidade plural, mas justamente, o mais justamente possível, o espaçamento do singular. (O singular não se equipara ao vivo, a uma imanência viva, em seu tempo presente e em sua forma biológica, ou segundo a identidade, mas se contamina de espectro, se pensa, se argumenta, se transporta com ele – com eles⁷⁷². A identidade nada mais é do que “uma imagem possível da imagem”:

⁷⁷¹ Mas as três modalidades matriciais desta relação do feminino com a castração (mulher castrada / mulher castradora / mulher afirmadora) são de tal modo imbricadas, não segundo uma crença num domínio absoluto de seu estilo por Nietzsche, mas sem o domínio *do* estilo (como se houvesse uma verdade destas oscilações), estaria ele mesmo “perdido” ou em busca. Ou: “Il [Nietzsche] était, il redoutait telle femme castrée. / Il était, il redoutait telle femme castratrice. / Il était, il aimait telle femme affirmatrice” (*Éperons. Les styles de Nietzsche*. Op. cit. p. 82).

⁷⁷² “Être juste: au-delà du présent vivant en général – et de son simple envers négatif. Moment spectral, un moment qui n’appartient plus au temps, si l’on entend sous ce nom l’enchaînement des présents modalisés (présent passé, présent actuel ‘maintenant’, présent futur). Nous questionnons à cet instant, nous nous interrogeons sur cet instant qui n’est pas docile au temps, du moins à ce que nous appelons ainsi. Furtive et intempestive, l’apparition du spectre n’appartient pas à ce temps-là, elle ne donne pas le temps, pas celui-là: ‘Enter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost’ (Hamlet). Cela ressemble à un axiome, plus précisément à un axiome au sujet de l’axiomatique même, à savoir de quelque évidence supposée indémontrable au sujet de ce qui a du prix, de la valeur, de la qualité (axia). Et même et surtout, de la dignité (par exemple de l’homme comme exemple d’un être fini et raisonnable), de cette dignité inconditionnelle (*Würdigkeit*) que Kant élevait justement au-dessus de toute économie, de toute valeur comparée ou comparable, de tout prix marchand (*Marktpreis*). Cet axiome peut choquer. Et l’objection n’attend pas: envers qui, finalement, un devoir de justice engagerait-il jamais, dira-t-on, et fût-ce au-delà du droit ou de la norme, envers qui et envers quoi, sinon envers la vie d’un vivant? Y a-t-il jamais justice, engagement de justice ou responsabilité en général qui ait à répondre de soi (de soi vivant) devant autre chose, en dernière instance, que la vie d’un vivant, qu’on l’entende comme vie naturelle ou comme vie de l’esprit? Certes. L’objection paraît irréfutable. Mais l’irréfutable suppose lui-même que cette justice porte la vie au-delà de la vie présente ou de son être-là effectif, de son effectivité empirique ou ontologique: non pas vers la mort mais vers une sur-vie, à savoir une trace dont la vie et la mort ne seraient elles-mêmes que des traces et des traces de traces, une survie dont la possibilité vient d’avance disjoindre ou désajuster l’identité à soi du présent vivant comme de toute effectivité. Alors il y a *de l’esprit*. Des esprits. Et *il*

um espectro). Não se insistirá o suficiente nisso, a “insistência” de D⁷⁷³ é um repassar o estilete, ou melhor, os estiletos no antro do “um”.

P.R.: A “questão da responsabilidade” (coloquemo-na ao lado da “questão do estilo” e da “figura da mulher”) e da responsabilidade pelo estilo se complica. “Dar no outro” (*revenir à l'autre*) se dobra também, na sintaxe de D, sobre “a questão do estilo”: o estilo se altera, é “mais de um”, se diferencia, sem o que não haveria nem mesmo “estilo”. Ou seja, o estilo é o fim do estilo. Sim, dissemos “é preciso o estilo”, caberia suplementar “é preciso mais de um estilo”. Consequência: a responsabilidade pelas modalizações do discurso, das asserções, se espacia, se *écarte*, resiste à reposição da resposta. B, é verdade, falou do “estilo de D”. Mas não o fez estilizando não só a descrição deste, como seu próprio estilo (*inexistence*)?

Como se dá a passagem da figura ao simulacro? “Para que o simulacro advenha [para que a figura se torne simulacro, ou seja, figura e não-figura, aberta e fechada ao mesmo tempo], é preciso escrever no *écart* (afastamento, distância, abertura às vezes forçada) entre vários estilos. Se houver estilo, eis o que nos insinua a mulher (de) Nietzsche, deve haver mais de um”⁷⁷⁴. “A mulher (de) N”: em vez de aproximar N da questão da mulher e do seu jeito de tratar a mulher, essa fórmula distancia N de si mesmo, e faz da sua escrita a escrita de/do outro. Emitimos a hipótese de um programa ético de flutuação ou de errância no reenvio ao outro, que é um reenvio ao mais de um. Ora, parecemos reconhecer aqui o estilo de D, o estilo de proposição que retorna, especialmente em “assuntos éticos”: “Se houver (estilo), deve haver mais de um”. É um dos envios (“éticos”?) que mais retorna. Gostaríamos de poder sustentar: envio sem suporte, envio insustentável, que se decompõe assim que se

faut compter avec eux. On ne peut pas ne pas devoir, on ne doit pas ne pas pouvoir compter avec eux, qui sont plus d'un: le plus d'un” (*Spectres de Marx*. Op. cit. p. 17-8).

⁷⁷³ Hélène Cixous escreveu um livro sobre Derrida intitulado *Insister* (que não chegamos a ler).

⁷⁷⁴ *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Op. cit. p. 118.

põe, que desafia a ordem ética ao mesmo tempo em que abala o ethos de seu envio, ao mesmo tempo em que, com isso, atinge mais de uma ética, literária, filosófica, pedagógica, etc. *Actio in distans* seria a fórmula caricata, parodiada por N, porém inevitável, desde que se escreve. Ela realoja a *actio* na distância, no *écart* (anagrama de “*carte*” e “*trace*”), e é preciso repensar a pré-posição “in” e sua evidência: *in distans* não quer simplesmente dizer “à distância”, mas seu sentido se perde no incalculável do interior da distância – *distanz* in *distans*.

Poderemos argumentar simplesmente, defender, como se defende uma tese, em seu valor filosófico⁷⁷⁵, como uma “pro-posição” verdadeira no encaixe da qual se articulam os conceitos?

“Desde que não se articule”: “*laissons l'élytre flotter*” (“deixemos o élitro flutuar”⁷⁷⁶). “Revenir à l'autre”... É de se perguntar o que acontece com estes imperativos e estes infinitivos que chamamos “éticos”, sem poder reprimir a reticência de alguma aspa ou aspas⁷⁷⁷. Alhures, D coloca esta questão: “Não cabe a mim o estilo [*le style ne me revient*

⁷⁷⁵ Evando Nascimento expõe exemplarmente a questão da “tese” para Derrida: “Derrida explora o valor filosófico da *tese*. O termo conota, etimologicamente, um certo *pôr diante de* (o *tithemi* indica a ação de pôr, colocar; a *thésis* é a proposição ou teoria que se sustenta como verdadeira e que se defende através de argumentos), ao mesmo tempo, como relação de presença a si e de exposição ao olhar: posição como oposição do mesmo em face do seu outro, do sujeito em face do seu objeto. A tese em filosofia expressa a oposição binária dos termos que o valor de verdade inaugura e sustenta, aparente/essencial, fora/dentro, morto/vivo, falso/verdadeiro, prático/teórico etc. Numa série que não tem fim determinável, a hierarquia conflituante entre os dois termos da oposição é garantida pela referência à origem como proximidade da presença. ‘Um dos termos vale mais do que o outro porque se encontra em melhor *posição* para dar conta da ordem do saber’, eis a tese fundamental implicada em toda tese” (*Derrida e a literatura*. Op. cit. p. 76-77).

⁷⁷⁶ A borboleta era invocada por Nietzsche para dizer a singularidade no texto a traduzir e o modo de apropriação colonialista das traduções dos impérios: “Os franceses da escola de Corneille, e também os da Revolução, se apropriaram da Antigüidade romana de um modo hoje inadmissível graças à nossa compreensão histórica superior. E mesmo a Antigüidade romana: de que modo, ao mesmo tempo violento e ingênuo, ela põe a mão sobre tudo de bom e elevado da Antigüidade grega! (...) Como espanavam de propósito e sem cuidado o pó da asa do momento da borboleta!” (“Sobre o problema da tradução”. In: *Clássicos da teoria da tradução*. Op. cit. p. 181).

⁷⁷⁷ Aspas: outro élitro (aspas se diz dos caixilhos revestidos de tela dos moinhos de vento. Aspas é também, em arquitetura, um “ornato em feição de ziguezague”, sem contar que no singular é uma peça em x que garante a estabilidade de um edifício. Há ainda um instrumento de tortura com esta mesma forma; uma “peça honrosa de primeira ordem, formada pela combinação da banda com a barra (sauter, sotoar)” e “o chifre, no animal”. Aurélio. Op. cit.). Gostaríamos que tal élitro deixasse flutuar, entre a maior reticência e a possibilidade de um recurso, o nome mesmo de ética. Mas alguma ingenuidade não se esconde ainda aí, nomeando sob o pré-texto ou o alibi das aspas, ainda assim, a ilusão de alguma ética reconhecível como a ética da alteridade ou da desterrância, para não dizer da desconstrução? Todas as definições citadas acima se cruzam e questionam o uso das aspas e da sua lei num dos mais belos trechos de *De l'esprit*, quando a princípio elas rechaçam o “espírito” como subjetivismo metafísico, mas de repente... “C’est la loi des guillemets. Deux par deux ils montent la garde: à la frontière ou devant la porte, préposés au seuil en tout cas et ces lieux sont toujours dramatique. Le dispositif

pas”: não me compete falar sobre o meu estilo], ele me faz chegar a mim mesmo desde o outro [*il me fait venir à moi depuis l’autre*]. Digamos que seja a diferença sexual de mim. O que podemos fazer com tudo isso em outra língua, eu lhe pergunto”⁷⁷⁸. O distanciamento estilizado do “dar no outro” (*revenir à l’autre*) se produz na própria língua, na sua idiomatidade. Na tradução, o risco de achatamento é inegável, como o de uma brutalidade e ingenuidade no desempoeiramento da asa da borboleta. Tanto na tradução inter como na intralingüística, acrescentemos. Pode-se dizer então que o motivo do “dar no outro”, tão recorrente em D⁷⁷⁹, se esgota nesta língua (incumbirá ao leitor dizer de qual língua estamos falando)? Não se endereça ao outro? Ou então, justamente, só se pode endereçar ao outro segundo esta finitude?

Tentemos recorrer à máquina espectral. Suas respostas já nos excedem. Aqui, por exemplo: “Há sempre uma sobrecarga de escritura e não se pode analisá-la (dissolver tal ou tal de suas forças) a não ser acrescentando mais escritura. É o que quer dizer uma arqui-escritura: não uma escritura primeira, objeto de uma arqueologia, mas sempre já uma escritura, no solo mesmo [*à même le sol*], das escrituras”⁷⁸⁰. Daí a traduzir a fórmula apotropaica e estilizada de D num apelo a um suplemento de tradução, há um passo. Bater a contrapunção na língua a abertura da letra a um resto a-traduzir seria o movimento

se prête à la théâtralisation, à l’hallucination aussi d’une scène et de sa machinerie : deux paires de pinces tiennent en suspension une sorte de tenture, un voile ou un rideau. Non pas fermé, légèrement entrouvert. Il y a le temps de cette suspension, six ans, le suspens du spectateur et la tension qui suit un générique. Puis d’un coup – d’un seul et non de trois – la levée des guillemets marque le lever du rideau. Coup de théâtre dès l’ouverture : c’est l’entrée en scène de l’esprit lui-même, à moins qu’il ne délègue encore son spectre, autrement dit son *Geist*” (Op. cit. p. 53-4).

⁷⁷⁸ “Voice II”. In : *Points de suspension*. Op. cit. p. 176.

⁷⁷⁹ “La dissémination figure ce qui ne revient pas au père” (*Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 94). Assim o retorno não retorna para “uma verdadeira origem” (p. 114). Esta fórmula do retorno ao outro retorna muitas outras vezes. Por exemplo, “o que retorna ao nome” (citado supra), ou, em *Spectres de Marx*: “Une fois reconnues la force et la nécessité de penser la justice à partir du don, c’est-à-dire au-delà du droit, du calcul et du commerce, donc la nécessité (*sans force*, justement, sans nécessité, peut-être, et sans loi) de penser le don à l’autre comme le don de ce que l’on n’a pas et qui dès lors, paradoxalement, ne peut que *revenir à l’autre*, n’y a-t-il pas un risque à inscrire tout ce mouvement de la justice sous le signe de la présence, fût-ce de la présence au sens de *l’Anwesen*, de l’événement comme venue en présence, de l’être comme présence à elle-même ajointée, du propre de l’autre comme présence?” (Op. cit. p. 55).

⁷⁸⁰ “Scribbles”. In: Warburton, William. *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens*. Paris: Aubier-Montaigne, 1977. p.13.

suplementar requerido. É verdade que esta fórmula desencantatória resiste quando não desafia a tradução, por exemplo na língua da “ética”. A sua condução já começa já com uma *actio in distans* na proximidade da língua. (Lembramos então o que era imperdoável esquecer: reenviar ao outro, dar no outro, como traduzimos, é uma tradução *iterabilidade*⁷⁸¹). Não é menos verdade que, se não é fazer-lhe justiça insistir em incluí-lo numa linhagem cujos conceitos precisam ser desconstruídos, se a fórmula de D for apotropaica no sentido de que talvez tente rechaçar uma reapropriação ética, a fórmula de D não *retorna* necessariamente ao *nada* (*néant*), não dá necessariamente em nada. Como, justamente, ele tomava a responsabilidade de dizer (e vamos ter que traduzir afinal) “eu tomo a responsabilidade de falar”, a menos que já estivesse mimando o dizer de outro (mas o desafio ao juramento que se faz conjura a verdade da resposta a esta questão):

Não digo nada que seja dito ou dizível. / E no entanto meu dizer a declaração de amor ou a apelo do amigo, o endereçamento ao outro na noite, o escrever que não se resigna a este não-dito, quem juraria que eles retornam ao *nada* [*néant*] se nenhum dito os esgota? / A resposta não me pertence mais, é tudo o que queria lhe dizer, amigo leitor. E sem mais saber se é preferível o raro ou o numeroso. / Tomo a responsabilidade de falar até este ponto, até aqui, até este ponto em que não respondo mais por *nada* [*où je ne répons plus de rien*]: em que não domino mais minhas ações ou o que pode vir a acontecer]. E desde o qual se anuncia portanto toda responsabilidade.⁷⁸²

P.R.: A *repostalidade* dos textos de D. Isso não quer dizer que estes possam chegar no endereço de outro texto ou no lugar de uma resposta a uma questão ética. Não apenas porque sua idiomatidade rasurada não deixa que cheguem *ao chegar* (estrutura de cartão postal de sua letra), dissidindo a questão ela mesma. Há ainda, esta imensa “correspondência interna”, por exemplo sobre a responsabilidade. Se fosse possível dizer “interna” sem apagar a responsabilidade ou a repostabilidade já no coração da mesma, a irreduzível *correspondência* da correspondência, justamente. Há ainda o contexto de inúmeras resposta *a* D, que são tantos

⁷⁸¹ *Itara*: outro. Cf. *Limited. Inc.* Op. cit.

⁷⁸² Citado acima, de *Politiques de l'amitié*.

questionamentos, e cujos efeitos se poderá ler, de modo tão insaturável quanto qualquer contexto...

Para não ceder a uma metaretórica dos fantasmas ou fantasiosa, se deveria citar, retomar o trabalho, o corpo a corpo com a língua que é o estilo, abrindo assim o espaçamento (outro nome do jogo, *jeu*, em francês) dos véus à “angústia apotropaica” que o “regula” assim como o vislumbre da troca do trocarte entre o estilo e a mulher de N (“...para anunciar também, desde agora, o que regula o jogo dos véus (por exemplo de um navio) sobre a angústia apotropaica; e para deixar enfim parecer alguma troca entre o estilo e a mulher de Nietzsche, eis algumas linhas da Gaia Ciência, a partir a bela tradução de Pierre Klossowski...”).

Seria possível remarcar somente o recorte final de D. O exemplo, o exemplar, antes, perdido (perdido?), pertinente e impertinente ao “corpo” do texto de N, entre estas e aquelas “figuras” femininas em N, feminímens (deixemos o élitro flutuar), que não conseguem velar uma “angústia apotropaica”. *Anódino* ou *anedótico* nos textos *inéditos*: o guarda-chuva. E entre aspas.⁷⁸³ Ele sem dúvida nos reconduziria à ética caótica do poeta de DHL⁷⁸⁴, que é também uma ética estilizada (com seus rasgões no guarda-sol), e reveladora de uma angústia apotropaica⁷⁸⁵. Outra frase abandonada, distraída, como o esquecimento daquilo que nos protege de uma intempérie: “Não estou em casa...”...

⁷⁸³ “O estilo-espora [*le style éperonnant*], o objeto longo, oblongo, arma de parada tanto quanto perfurante, a ponta oblongifoliada tirando sua potência apotropaica dos tecidos, telas, véus que se erigem [*se bandent*], se dobram ou desdobram em torno dela, é também, não esquecer, o guarda-chuva. Por exemplo, mas não esquecer” (*Éperons. Les styles de Nietzsche*. Op. cit. p. 32).

⁷⁸⁴ Para D. H. Lawrence, o poeta é aquele que faz furos no guarda-sol para deixar a luz caótica passar...

⁷⁸⁵ “E quanto aos poetas, neste *nó*? Eles revelam os desejos internos da humanidade. O que eles revelam? Eles mostram o desejo por caos e, ao mesmo tempo, o medo do caos. O desejo pelo caos é a *respiração* de suas poesias. O medo do caos está no desfile de formas e técnicas. Poesia, dizem, é feita de palavras. Então sopram-se bolhas de som e imagem, que, em seguida, irão estourar com a respiração que anela pelo exato caos que a preenche. Os poetas oficiais podem fazer bolinhas bonitas e brilhantes para a árvore de natal, as quais nunca se rompem, porque não há fôlego dentro delas: elas permanecem até o momento que *nós* as deixemos cair. “Caos em poesia” (D. H. Lawrence. “Caos em poesia”. Trad. Wladimir Garcia. (mimeo). p. 2).

Seria possível seguir o deslize esporante do aforismo 60 da *Gaia ciência*, seu fluxo de tropos ímpar e exemplar, por exemplo, quanto ao estilo de N ou à pluralidade de estilos que o plural do título de D anuncia, como sempre (e como sempre, singular). O estilo não seria, então, um exemplo dentre outros, nem sequer um “exemplo”, embora possamos achar-lhe o que acreditamos ser imagens. Quando se trata de estilo, a imagem é sempre “furada”. E cortante: pois como falar do estilo sem recorrer a “imagens”, mas a imagens que cortem e suficientemente *entrecortadas* para dar a ver algo? Não à toa, o estilete, etc., e não à toa, a hemorragia, a homorragia desde a/o primeira(o) punção. Este aforismo, por exemplo, acolhe diversos tons, mima a linguagem de vários discursos, o filosófico (*actio in distans*), por exemplo. Ele põe em cena a questão da diferença sexual, do diferimento da “mulher”, da navegação e do navio fantasma, figuras mitológicas... E entre a vociferação animal e o ruído, o “labirinto infernal” do mundo “derruído”, por um lado, o encantamento, o encanto das mulheres, seu silêncio espectral e de borboleta, do outro, um portão se ergue perante o qual um outro guardião toma as feições de um grande veleiro, muito próximo, “desliza silente como um fantasma”.

Dáí a chamar a exemplaridade hiperexemplar destes deslizes metafóricos de literatura...

ATO ÚLTIMO.

Enclave (claúsula e xenólito).

1. Cláusula. Mais que um exemplo.

O que beleza espectral!

N

Por definição, o leitor não existe.

D

Uma questão, a ser redobrada, poderia sair de uma pequena observação de D, num texto que analisa o perjúrio segundo uma inelutável cumplicidade entre o narrador e a narração de um perjúrio: ele declara que não acha “indiscutível” a afirmação de P, segundo a qual “ethics (or, one should say, ethicity) is a discursive mode among others”⁷⁸⁶. Esta última asserção foi ela mesma citada em *The ethics of reading* (JHM), que, como talvez tente indicar o seu título, deveria pertencer a este “modo discursivo”, ou ao menos recorrer a ele.

Não confundir, contudo, o modo discursivo com o gênero textual. Evita-se, assim, uma resposta “típica” a ser deduzida, por exemplo, de “A lei do gênero”:

um texto não poderia *pertencer* a nenhum gênero. Todo texto *participa* de um ou vários gêneros, não há texto sem gênero, há sempre gênero e gêneros mas esta participação nunca é um pertencimento. E isso não por causa de um transbordamento de riqueza ou de produtividade livre, anárquica e inclassificável, mas por causa do próprio *traço* de participação, do efeito de código e da marca genérica. Ao marcar-se de gênero, um texto se desmarca do gênero [*En se démarquant de genre, un texte s'en démarque*].⁷⁸⁷

Dissemos “típica” somente para situar a questão em certo nível – o que, inclusive, poderá ser refutado –, pois a demarcação desta “cláusula” ou enclave de gênero é por definição inesgotável e deveria afetar, “heteroafetar” todos os textos que se atribuíssem, por exemplo, ao gênero “ética”. A literatura seria, neste sentido, exemplar e hiperexemplar, uma vez que costuma *desafiar* (questão de fiança, confiança e fidelidade) a própria lei de pertencimento ao

⁷⁸⁶ Citado em “Le parjure, peut-être (“brusques sautes de syntaxe”)”. A citação inteira diz: “*The ethical category is imperative (i.e., a category rather than a value) to the extent that it is linguistic and not subjective. Morality is a version of the same aporias that gave rise to such concepts as “man”, or “love” or “self”, and not the cause or the consequence of such concepts. The passage to an ethical tonality does not result from a transcendental imperative but is the referential (and therefore unreliable) version of a linguistic confusion. Ethics (or, one should say, ethicity) is a discursive mode among others*” (In: Jacques Derrida. *L’Herne*. Op. cit. p. 581).

⁷⁸⁷ “La loi du genre”. In: *Parages*. Op. cit. p. 247.

gênero⁷⁸⁸, que, não raro, se torna inconsistente e chega a colocar a questão da própria instituição. Procuraremos aí algum recurso. Tentamos mostrar, ademais, que a possibilidade de uma epígrafe assombra sempre a indivisibilidade da borda de pertencimento, e nesse sentido funciona como um espaço literário em quase todo texto em que esta possibilidade é irrestrita. Um efeito de citação ou o que D chama de “entrada em literatura”⁷⁸⁹ dos enunciados que ela cita (recortando, redistribuindo gêneros no interior de um gênero), desacredita as interpretações da literatura pela filosofia moral e, conseqüentemente, a lei (da) moral do citado⁷⁹⁰. A citacionalidade é, para D, o que contamina e parasita a lógica da oposição afirmativo/constativo⁷⁹¹, através da qual, vale dizer, se poderia contrapor “crítica lingüística”⁷⁹²/crítica moral. Digamos, a título de exemplo suplementar, que a citacionalidade ou o regime de ficção da literatura permite que se releia não só o que se dá aparentemente como o mais determinado dos juízos morais, como também o pior (o pior?) dos relatos como esta “defesa e justificação de um ex-criminoso de guerra” que explica e continua defendendo sua apologia ao nazismo do modo mais convincente, enquanto “exemplo a não seguir”, enquanto poder da ficção, enquanto limites retóricos de toda ética, etc⁷⁹³.

⁷⁸⁸ Derrida o diz de muitas maneiras, por exemplo na famosa entrevista sobre “Essa estranha instituição chamada literatura”: “Nos cadernos ou diários ingênuos da adolescência a que me refiro de memória, a obsessão com o *proteiforme* motiva o interesse pela literatura na medida em que a literatura parecia ser para mim, de uma maneira confusa, a instituição que nos permite *dizer tudo, de todas as formas*. O espaço da literatura não é apenas o de uma *ficção* instituída, mas também de uma *instituição fictícia*, a qual, em princípio, permite dizer tudo. Dizer tudo é, sem dúvida, reunir, através da tradução, todas as figuras umas nas outras, totalizar através da formalização; mas dizer tudo é também franquear proibições. Franquear-se – em todos os campos onde a lei pode burlar a lei. A lei da literatura tende, em princípio, a desafiar ou a transgredir a lei. Ela nos permite, portanto, pensar a essência da lei na experiência deste ‘tudo a dizer’. É uma instituição que tende a extrapolar a instituição” (“This strange institution called literature”. In: *Acts of literature*. Op. cit. p. 36).

⁷⁸⁹ “Tout cela est le récit d’une *disparition*, d’une signature qui s’efface au moment d’entrer en littérature” (“Le parjure peut-être”. Op. cit. p. 593).

⁷⁹⁰ É o que mostra Jean Bessière em seu ensaio citado acima.

⁷⁹¹ Cf. Carvalho, Luiz Fernando Medeiros de. *Literatura e promessa*. Op. cit. p. 27 sq.

⁷⁹² Em todo caso uma interpretação da “virada lingüística”, como diz Jean Bessière (Op. cit. p. 216).

⁷⁹³ “Defesa e justificação de um ex-criminoso de guerra”, de Jorge de Sena (*Os grão-capitães: uma seqüência de contos*. 2.ed. Lisboa: Edições 70, 1978), que narra ou reproduz, conforme indica o título, uma espécie de tratado de defesa, um testamento, um relato contendo um relatório da verdadeira filosofia pan-germanista: a “ética alemã”, diz o narrador. Nele, reduz-se primeiro o judeu e o não-alemão à categoria animal e em seguida eleva-se o germânico à posição de maior destaque da animalidade, na ascensão, na escala das espécies, em direção ao Homem que, seguindo um argumento “vitalista”, possui todo o direito de possuir e afirmar assim os destinos traçados pela “Vida”. Vida cuja maiúscula, além do *v* expansionista e bélico da Vitória, procura mostrar, na letra, no discurso, uma “força ética”, uma “retidão”, para retomar do jargão ético do personagem-narrador. Introduce-se

Retornando à observação em questão, P, neste curto trecho tomado de *Allegories of reading*, marca bem que se trata de uma “passagem a uma tonalidade ética”, o que, a rigor, pode ocorrer em qualquer texto, e nem necessariamente sob uma forma ostensivamente “ética”. Apontamos, por exemplo, para um discreto “é preciso” que assinala muitas vezes, e sem explicitar sua justificação, uma programação, uma necessidade ao menos, quiçá um imperativo. Muitas vezes, contudo, a sua “justificação” não se encontra na argumentação do texto em que se dá. Restaria perguntar, assim, sobre a inevitabilidade deste é preciso (N assevera que não há como escapar dele num discurso filosófico, mas não seria legítimo estender isso a todo texto?), isto é, daquilo com que se assinala (conscientemente ou não), o próprio movimento do texto. Talvez não estejamos mais falando, afinal, de uma “tonalidade ética” em sua forma típica, apesar desta ser introduzida segundo uma “passagem” de um tom a outro, o que poderia, além disso, significar que tal tom se dá *como* mudança tonal. Parada do discurso, retrocesso, elisão, salto na sua sintaxe, no seu modo narrativo ou algo suplementar ao discurso... Vimos algo similar acontecer com o narrador de *Todos os nomes*. Porém, aí mesmo continuava indecível a “autenticidade” do caráter moral, ou se se preferir da tonalidade da intervenção deste narrador.

A unidade destas duas afirmações (“uma tonalidade ética” e “um imperativo”) é, portanto, questionável: o sentido do imperativo de um “é preciso” já vacilava na inflexão ou

um mal-estar suplementar não tanto porque insinua o uso de uma lei natural de dominação da vida maior ao lado de uma lei de evolução *humana* como afastamento desta mesma lei, mas sobretudo, cremos, pelo limite discursivo ou retórico que se apresenta aí para toda ética (e não é outra a palavra frisada no texto). É tanto mais curioso e vertiginoso ler este conto em chave com o prefácio a outra coletânea de contos praticamente da mesma época, *Novas andanças do demônio* (Lisboa: Edições 70, 1981), que funciona como negativo ou positivo do outro, uma vez que toda a arguição é levada tal um discurso oposto e defensor dos valores simetricamente contrários, mas cujos argumentos giram em torno de palavras quase idênticas. Negar o mal seria encobri-lo, diz o autor no prefácio. A lógica “demoníaca” do conto, é claro, consiste justamente em não negar, na própria língua, este *mal*, e talvez não apenas como “veículo” deste. (Caberia cruzar esta leitura com a de “Força de lei”, a leitura de Benjamin por Derrida, Op. cit.). Escrito em 1962, no Brasil, enquanto Jorge de Sena está exilado de Portugal, não é incogitável supor ainda que tanto o regime ditatorial Salazarista quanto a guerra de colônias estejam pensadas aí e sob o signo desta guerra das espécies. Ao lado de “*Defesa e justificação...*”, Jorge de Sena publica outro conto, “Os Amantes”, simulando os pensamentos respectivos da amante e do amante num momento *post-coitum*, em que devorações inconfessas, incompreensíveis impulsos ganham lugar (por ex.: a mulher figurada como aranha, “*um animal...*”), e por aí os próprios *amantes*, em sua solidão intraduzível e sempre em vias de tradução, também são marcados pela tradução e translação de “espécies”. Valeria uma análise muito mais demorada destes incríveis “contos”.

na reflexão de N, de acordo com o qual seria preciso entender também a injunção ou o é preciso que comanda o questionamento deste “é preciso”. Ao que, talvez, não se tenha acesso. De modo que, desta dobra do “é preciso”, surgiria a injunção de saber porque foi preciso questionar tal unidade, em nome do que. Tentamos entender o que se põe de passagem sob suspeita (“isso não é indiscutível”), sem se formular, sem remeter a uma pura transcendência e sem negar a necessidade da afirmação de P, aliás bastante isolada e recitada, talvez até incompreensível. Sem rechaçar a discursividade do enunciado ético (“enunciado” será apropriado aqui?), é permitido supor que a abertura ao “mais do que um modo discursivo” ou “outra coisa ainda do que um modo discursivo” nesta discreta dissensão expande o campo da responsabilidade em vez de negá-lo.

Esta “re-versão” por parte de P (em mais de um sentido: a moralidade não é a causa dos conceitos que ela reivindica, mas outra *versão* das mesmas aporias de que nasceram conceitos vizinhos como “homem”, “amor”, “*self*” – quais aporias?) talvez seja a condição de análise, justamente, da “categoria” de ética ou de moral, sem que se tenha que seguir as suas leis, isto é, podendo fazer delas algo como uma “sintomatologia” (N). Além disso, a diferença tonal⁷⁹⁴ talvez não seja da ordem da “*ética*”, nem *do ético*, mas, antes (e sem suspender a mesma necessidade de desconstruir os seus conceitos) do que D chama, nas condições em parte abordadas aqui, de responsabilidade, ou, de repostabilidade, segundo nosso termo. Em outras palavras, a irreduzível necessidade do “é preciso o texto” engajado em cada texto não se esgota num “modo discursivo” chamado “ética” ou “ético”. Um sobrelanço toma forma: uma sintomatologia não é possível porque a moral ou uma frase ética é só um modo discursivo, mas porque é mais do que isso.

Seria precipitado tentar ler e entender este trecho de P. Não só em virtude das precauções tomadas (por exemplo, “ethics (or one should say *ethicity*)”), que generalizam a

⁷⁹⁴ Devemos aqui confessar nossa incapacidade, no momento (só no momento?), de retomar a complexidade – certamente urgente – da desconstrução do tom e do “*étonnement*” em Derrida por Marcos Siscar.

identificabilidade do modo discursivo ético, mas também, se pensarmos na sua leitura de textos literários, a noção de alegoria como suplemento de ilegibilidade figural, complicaria ao infinito, talvez, a localização da eticidade. JHM adverte, inclusive:

A “eticidade”, como outras formas de referência ao extralingüístico através do lingüístico [*já se vê que o “modo discursivo” se complica aqui como não linguagem*], ocorre para de Man não no início, como uma base para a linguagem, e também não no final, como um retorno triunfante à realidade que torna válida a linguagem, mas no meio de uma intrincada seqüência. A seqüencialidade dessa seqüência é naturalmente apenas uma ficção, uma conveniência para encarar como uma narrativa aquilo que de fato ocorre na confusão de um “tudo ao mesmo tempo” que mistura dimensões antropológicas, alegóricas, referenciais, éticas, políticas e históricas.⁷⁹⁵

No mesmo ensaio, ao buscar as diferenças entre D e P, e notando uma generalização das “descobertas” nos textos literários a todo texto, JHM chega a declarar que “A relação entre o exemplo específico e a lei universal que ele exemplifica parece ser diferente em de Man daqui que é em Derrida”, e, logo em seguida: “Outra maneira (diferente) de afirmar isso seria dizer que a linguagem parece ser o último recurso para de Man, o lugar onde a responsabilidade é assumida, por assim dizer”⁷⁹⁶. O “modo discursivo” volta ou se volta para o sistema geral da linguagem, que permite se descolar do “subjetivo” ou da lei transcendental ou ontológica, reafirmando a impossibilidade de ler.

D põe em exergo e depois no seu texto um trecho que resume a compreensão de JHM da “ética da leitura”, de que apontamos apenas alguns traços anteriormente. “Responsabilidade” “reveza”, digamos, a tomada de posição ética. Uma dupla obrigação se delineia – “*must... must...*”: é preciso responder inventando a resposta e pensar nos seus efeitos (colocação bastante clássica, a rigor). Mas no final se desemboca também no questionamento do “subjetivo” (“I”) que suporta a responsabilidade (da mesma forma que P?). Que nos perdoe o leitor pelo excesso de citações:

... [*By “The ethics of reading”, the reader will remember, I mean the aspect of the act of reading in which there is] a response to the text that is both necessitated, in the*

⁷⁹⁵ “‘Lendo’ parte de um Parágrafo em Alegorias da Leitura”. In: *A ética da leitura*. Op. cit. p. 90.

⁷⁹⁶ Idem. p. 104.

sense that it is a response to an irresistible demand, and free, in the sense that I must take responsibility for my response and for further effects, “interpersonal”, institutional, social, political, or historical, of my act of reading, for example as that act takes the form of teaching or of publishing commentary on a given text. What happens when I read must happen, but I must acknowledge it as my act of reading, though just what the “I” is or becomes in this transaction is another question”.

Mas esta outra questão não é central? Não desgarra o “Eu”, entre o duplo ou triplo “must” (de resposta, de inventividade da resposta – pelo que se reconhece não apenas uma injunção Ddiana como “a lei” que ele reivindica para si⁷⁹⁷ –, de reflexão sobre as possíveis consequências), entre o possessivo referente ao ato de leitura e o “Eu” que passa por uma “transação” de leitura? (Isto é, mais do que um “ato” de leitura, uma leitura cujo agente ele mesmo se afeta *através* da leitura). Não é central na definição canônica da responsabilidade que aqui se afirma por cima do abismo mesmo que se descreve?

É neste intervalo e sobre este abismo que se trama o texto de D sobre o perjúrio⁷⁹⁸. Lá onde a Lei tenta apagar a diferença temporal. Tal seria, diz D, a essência ou a verdade da Lei: o “Eu” deve permanecer idêntico a si para responder de si como o mesmo que prometeu, que jurou, que tomou a responsabilidade de um ato de leitura e de invenção de escritura (e aqui reconhecemos N como também na “reversão” de P). (Em “Menmosyne”, D já frisava: “La

⁷⁹⁷ Lei, é claro, não una, não identificável, não apenas insuficiente como *de* insuficiência: “Minha lei, aquela à qual tento me dedicar ou responder, é *o texto do outro*, sua singularidade mesma, seu idioma, seu apelo que me precede. Mas posso apenas lhe responde de uma forma responsável (e isto vale para a lei em geral e para a ética em particular) se coloco em jogo, e se empenho [*en gage*], minha singularidade, assinando, com outra assinatura; pois a contra-assinatura assina ao confirmar a assinatura do outro, mas também ao assinar de uma maneira absolutamente nova e inaugural, simultaneamente, como a cada vez que confirmo minha própria assinatura assinando mais uma vez: cada vez da mesma maneira e cada vez de forma diferente, mais uma vez, em outra data”(“This strange institution called literature”. In: *Acts of literature*. Op. cit. p. 66-7)

⁷⁹⁸ Em resumo, Derrida vai fazendo sua análise de um romance, *O Perjúrio*, de Henri Thomas, cujo personagem viajou da Europa para os Estados-Unidos onde se casou novamente sem ter se separado do primeiro casamento, atravessadas por questões teóricas e narrativas. Às semelhanças com a vida de Paul de Man, se somam a lembrança de que este tinha, por ocasião de um seminário nos E. U (de que Hillis Miller participou), indicado este romance a Derrida como meio de entender sua própria vida. Derrida sobrenomeia o romance, espécie de alegoria da vida de P, de “Hölderlin na América”, por várias razões. No capítulo intitulado “Mnemosyne”, de *Memórias para Paul de Man*, alguns anos anterior a este texto sobre o perjúrio, Derrida explica em parte a entrada em cena de Hölderlin para sua análise da Memória, pelo fato de ter recebido de volta dos Estados-Unidos um livro de de Man a ele dedicado e que tinha emprestado a uma amiga, livro no qual de Man teria escrito trechos de poemas de Hölderlin. Não narraremos toda a trama, seria impossível, mas um mínimo era imprescindível para entender um pouco o trecho que vamos citar, e a espectralidade de de Man sobre a indecibilidade da interpretação do romance, que é uma interpretação do perjúrio e da promessa. Só este comentário ainda: uma cena não tão diferente da leitura de B em *Demeure* se repete, não por acaso sob o signo da literatura e do testemunho, e do cruzamento do arquivo do real e da ficção.

segunda razón por la cual quería comenzar nombrando a Mnemosyne y Hölderlin viene como una orden que recibí no sé de dónde, de qué ni de quién; pero digamos de la ley que me habla a través de la memoria”⁷⁹⁹).

Sem adentrar tudo o que está em jogo, vamos sublinhar apenas uma parte de “Le parjure peut-être” em que se põe uma justificação da leitura (ético-filosófico-biográfica-ficcional) que faz D e que é imediatamente subsquente à citação de JHM. A justificação da “quase-‘presença’” de P passa pelo espectro, novamente decisivo, enquanto marca da alteridade a si na leitura/escrita:

Pois por mais trêmula e indecível que ela permanecesse [*restât*], por mais suspensa que permaneça hoje ainda a referência do romance e do “personagem” de ficção a nosso amigo Paul de Man, nós não podíamos não sermos assombrados pela memória que guardávamos dele. Nós não podíamos não nos sentirmos de alguma forma interiormente observados por ele, pela vigilância de seu olhar, mesmo se esta quase-“presença” não atenuava em nada a nossa liberdade. Ela na verdade até aguçava a nossa responsabilidade.⁸⁰⁰

Há, então, este suplemento de memória espectral que vem “*aguçar a responsabilidade*”.

Perguntamos então: o que acontece quando a abertura do contexto não significa apenas a entrada de um discurso ou a possibilidade de irrupção de um modo discursivo (e de uma mudança de tom), como é, sobremaneira, o caso da literatura? E os espectros que nos olham quando lemos? Paranóia de todo aquele que busca chifre em cabeça de cavalo?

Referindo-se à alegoria de P, D concordava que, “essencialmente”, “toda retórica literária em geral é desconstrutiva de si, ao praticar o que você poderia chamar de um tipo de ironia, uma ironia de afastamento com relação à crença ou tese metafísica, mesmo quando ela aparentemente a coloca em evidência”⁸⁰¹. A literatura desarmaria assim (a princípio) a imposição de uma discursividade ética ao se auto-desconstruir. Mas, “sem dúvida” também (e no começo da concordância D pontuava: “embora eu nem sempre, ou em todos os aspectos,

⁷⁹⁹ *Memorias para Paul de Man*. Op. cit. p. 23.

⁸⁰⁰ “Le parjure peut-être (“brusques sautes de syntaxe”)”. In: *Jacques Derrida. L’Herne*. Op. cit. p. 582. “Nós” se refere a ele e a Hillis Miller, na lembrança de de Man.

⁸⁰¹ “This strange institution called literature”. In: *Acts of literature*. Op. cit. p. 50.

concordasse com ele neste ponto”⁸⁰²), “isto deveria ser tornado mais complexo; ‘ironia’ talvez não seja a melhor categoria para designar esta ‘suspensão’, esta *epoché*, mas há aqui, certamente, algo irreduzível à experiência poética ou literária. Sem ser a-histórico, longe disso, este traço, ou então *re-traço* [*re-trait*], excederia em muito as periodizações da ‘história literária’ (...)”⁸⁰³. Talvez, pela mesma razão do *retraço* como suplemento que se *retrai*, a responsabilidade se aguce.

P.R.: De modo que, a nosso ver, é possível dizer, a partir das reflexões de D sobre a literatura, que mais de um paradoxo comanda uma relação sem relação entre literatura e ética. Tal “relação sem relação” – que permanecerá suspensa às mesmas aporias que se encontram em cada ponta do seu enunciado – passa pelo que chamaremos de endereçamento (*adresse*) e daquilo que D não deixa de marcar nele: uma *mal-adresse*⁸⁰⁴. (Como traduzir? Um a-dereço inoperante?). Para começar, não há essência da literatura, isto é, texto literário em si⁸⁰⁵, mas haveria o que D chama, em “La littérature au secret”, de o “devir-literário” (frisamos acima uma “entrada em literatura”) que se anuncia num enunciado quando não se tem mais um destinatário exclusivo, uma “pura” mensagem, quando “não há contexto plenamente determinante”, ou quando a falta de tal contexto “predispõe” tal enunciado

ao segredo e ao mesmo tempo, conjuntamente, segundo a conjunção que nos importa aqui, a seu devir-literário: pode se tornar uma coisa *literária* todo texto confiado ao espaço público, relativamente legível ou inteligível, mas cujo conteúdo, sentido, referente, signatário, e destinatário não são *realidades* plenamente determináveis, realidades simultaneamente *não-fictivas* ou *puras de toda ficção*, realidades entregues, como tais, por uma instituição, a algum julgamento determinante⁸⁰⁶.

Essa definição não apaga o risco de uma certa confusão da “literatura” com a estrutura de cartão postal da letra em geral, com a generalidade a que se condiciona a singularidade da sua

⁸⁰² “This strange institution called literature”. In: *Acts of literature*. Op. cit. p. 49.

⁸⁰³ Idem. p. 50

⁸⁰⁴ “Envois”. In: *La carte postale*. Op. cit. p. 131. Que significa tanto o mau endereço, o endereço ou o endereçamento errado como uma má destreza.

⁸⁰⁵ Derrida o repete o suficiente em “This strange institution called literature”. In: *Acts of literature*. Op. cit.

⁸⁰⁶ Derrida, Jacques. “La littérature au secret. Une filiation impossible”. In: *Donner la mort*. Op. cit. p. 10.

inscrição⁸⁰⁷, com a abertura do contexto, sem a qual não haveria nem a possibilidade de lê-lo (estrutura que explica a restância de uma obra do século XVI, como *Romeu e Julieta*, mas que se aplica a todo contexto), com a estrutura geral do texto (de que a instituição chamada literatura seria ou terá sido uma possibilidade de devir, mas cujas condições “histórico-institucionais” são particulares ou não se confundem com a do texto em geral⁸⁰⁸). Haveria, para D, de qualquer modo, uma hiperexemplaridade literária (exemplaridade mais que exemplar), em virtude de suas operações com a língua e a “situação histórica”, algo a ser aprendido: por um lado, quanto “à escrita em geral”, ou “os limites filosóficos ou científicos (lingüísticos, por exemplo) da interpretação da escritura”⁸⁰⁹, o que não é exclusivo da literatura; por outro, um excesso ou um *retrait* institucional em suas produções ou eventos que não se reduz, portanto, ao fundamento e à verdade fundamental das instituições (das mesmas que lhe são congêntas), disponibilizando-se assim “nela” questionamentos dos mais “impertinentes”. Reticência neste ponto com relação ao nosso relato: o hiper- e o “excesso” (apesar de termos frisado também o *retrait*) não se dão *como tais*, como diz D. Se destruiriam imediatamente em sua possibilidade, isto é, no *talvez* que os constitui. (Não se recusa, pelo contrário, a *experiência* deste excesso, “crítico” nos dois sentidos, como a de uma mimese que ao mesmo tempo promove uma identificação e uma desidentificação⁸¹⁰). Assim, devemos ainda levar em conta esta fórmula intransigente, no final deste parágrafo:

Qual é a diferença específica da linguagem literária a este respeito? Sua originalidade consiste em parar, chamar a atenção sobre este excesso da linguagem sobre a

⁸⁰⁷ “Essa singularidade é trabalhada, na verdade constituída, pela possibilidade de sua própria repetição (leituras, um número indefinido de produções, referências, sejam elas reprodutivas, citacionais, ou transformadoras, à obra tomada como original que, em sua idealidade, tem lugar somente uma única, primeira e última vez)” (“This strange institution called literature”. In: *Acts of literature*. Op. cit. p. 69).

⁸⁰⁸ “Uma vez situada a estrutura da textualidade em geral, você tem que determinar seu devir-literatura, se é que posso colocar assim”, responde Derrida a Rodolphe Gasché... (Idem. p. 71).

⁸⁰⁹ Idem. p. 72.

⁸¹⁰ Ao longo de toda a entrevista, o termo “experiência” é empregado inúmeras vezes, e como tentamos indicar anteriormente, a *endurance*, a prova ou a travessia implicada na experiência não elimina o *talvez*, de início porque não se atravessa uma linha de fronteira *como tal*. “Pois, se a ‘desconstrução’, usando esta palavra novamente para ir mais rápido, pode desmantelar uma certa interpretação da mimese – o que chamei de mimetologismo, uma mimese reduzida à imitação – a ‘lógica’ da *mimesethai* é indesejável ou melhor desconstrutível *como* a ‘própria’ desconstrução. O que é ao mesmo tempo identificação e desidentificação, experiência do duplo, pensamento sobre a iterabilidade, etc.” (Idem. p. 56-7).

linguagem? Em exhibir, remarcar, dar a remarcar este excesso de linguagem como literatura, isto é, uma instituição que não pode identificar a si mesma porque é sempre uma relação, uma relação com o não-literário? Não: pois ela nada mostra sem dissimular *o que* ela mostra e *que* ela mostra⁸¹¹.

Seria o avesso, do lado do leitor que escreve sobre a escritura, da declaração *Hriana* a respeito do fazer do poeta em “... poeticamente o homem habita...”, isto é, quando “o poeta faz apelo àquilo que no desocultamento se deixa mostrar precisamente como o que se encobre e, na verdade *como* o que se encobre”⁸¹²? Questão imensa, sem dúvida, em que seria provalmente extremamente proveitoso seguir o “apelo” que apela o poeta no familiar, se for possível “seguir-lo”, assim como o aceno “como”, ou ainda o estranho no familiar. (D não dizia acima que a inscrição do *unheimlich* nas asserções de H solicitaria que se o relesse inteiramente?). Caberia então tentar organizar uma relação estereofônica ou estereográfica entre “um ato de hospitalidade só pode ser poético” e “... poeticamente o homem habita...”. A “dictée” faz eco, talvez de modo muito diferente e parasitário, à *dichten Hriana*, que o tradutor traduziu por “ditar poeticamente”. A diferença entre o “habitar” habitual, enquanto colher (*colere*, cultura), construir, edificar e o habitar poético, “trazido para a terra” pela poesia e segundo a “compenetração de um sentido”⁸¹³, talvez não se confunda ainda com a hospitalidade *Ddiana*. A hospitalidade precedente à propriedade diria outra coisa. Há ainda a “habitação” em sentido *Lsiano*⁸¹⁴.

Digamos apenas a fragilidade do rastro de dissimulação “literária”, conforme cremos lê-la acima, e que é a sua própria força (absolutamente vulnerável) (um texto *sacer*?). Por ser assim “*potencialmente* mais potente”⁸¹⁵, por “manter a mais selvagem das autonomias”⁸¹⁶, a

⁸¹¹ “This strange institution called literature”. In: *Acts of literature*. Op. cit. p. 48.

⁸¹² Heidegger, Marrtin. “... poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaio e conferências*. Op. cit. p. 177.

⁸¹³ Cf. “... poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaio e conferências*. Op. cit. p. 169. Uma desconfiança partilhada quanto à soberania humana (“A linguagem é que fala”, p. 167) se confrontaria certamente com uma divergência no que diz respeito às questões, cruciais, do “apelo” (“o homem fala apenas à medida que corresponde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem”, apesar de que um “apelo primordial” seja também remarcado por Derrida) e do destino.

⁸¹⁴ Cf. Lévinas, E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le livre de poche, Kluwer Academic, 2006. p. 162-4.

⁸¹⁵ “This strange institution called literature”. In: *Acts of literature*. Op. cit. p. 13.

singularidade da literatura se liga ao segredo. Mas ao segredo que, em seu “devir literário” pode não apenas ter “mais de um segredo”, como também não ter segredo nenhum e não ser nenhum segredo⁸¹⁷. Uma postulação do “nada”, à qual procuramos aludir, sem ser niilista, resta como um fundo sem fundo, como um outro *ethos*, um outro do *ethos* literário. (E de uma “ética” “con-seqüente”).

Talvez a exigência desta última aporia do segredo sem revelação tenha levado D ao segredo abraâmico. Como? O “direito de dizer tudo”, direito *de princípio*, inseparável do “direito de não dizer tudo” a que se atrela a literatura, parece então oferecer uma ligação, secreta, com a cena de culpa e de perdão de Abraão, na medida mesma em que o traço (*trait*) literário se retira (*retrait*) no seu excesso, e com isso se furta à intencionalidade de um “querer-dizer” ao mesmo tempo em que se lega⁸¹⁸.

Legado improvável, improvable. Reservemos.

Refletindo sobre a “Carta ao pai” de K e a escolha inelutável entre casamento e literatura; sobre a loucura do casamento segundo K; e, enfim, sobre o sacrifício do filho de Abraão pedido por Deus, e o silêncio do segundo que *Temor e tremor* rumina, D passa a fazer a hipótese de uma origem não grega, mas abraâmica, da possibilidade da literatura. Como se uma “origem santa”⁸¹⁹ do perdão se ligasse a uma origem santa do segredo e a “traição” desta origem pela literatura a *traïsse* sempre em dois sentidos.

Esta hipótese supõe que “a literatura começaria lá onde não se sabe mais quem escreve e quem assina o relato do chamamento [*le récit de l'appel*], e do ‘Eis-me aqui!’, entre o pai e o filho absolutos”⁸²⁰, conforme se deduz da “Carta ao pai”.

⁸¹⁶ Carvalho, Luiz Fernando Medeiros de. *Literatura e promessa*. Op. cit. (orelha).

⁸¹⁷ “La littérature au secret”. In: *Donner la mort*. Op. cit. p. 10.

⁸¹⁸ O texto de Derrida parte de um exergo, algo como uma frase abandonada, um grafiti que diz “Pardon de ne pas vouloir dire”.

⁸¹⁹ “La littérature au secret”. In : *Donner la mort*. Op. cit. p. 32.

⁸²⁰ Idem. p. 13.

Encontramos, de fato, vale notar, em S (de que D comenta o *Romeu e Julieta* em *This strange institution...* e em “Aphorisme à contretemps”⁸²¹) a quimera do filho que inventou o pai em *A megera domada*, e cujo pai verdadeiro, uma personagem, era *sailmaker* (*schleirmacher*, diria N). E são tantos outros exemplos, de uma “filiação impossível”, subtítulo de D, em literatura⁸²². Exemplos mais que exemplares, é preciso dizer (será preciso “dizer”?) mais do que amostras, menos do que um modelos⁸²³, eles já reiventam a trama da exemplaridade.

Ora, não há aqui algo que nos reconduz aos “gregos”, em todo caso não os exclui da cena, a saber, segundo esta outra cena filial no coração da ética *Atélica*? (Isso apesar de um atrelamento subjetivo à *polis*, mas talvez não haja oposição aqui entre uma e outra coisa). Não se trata de contestar a bela e “impossível” re-filiação de D, mas de notar aqui justamente um ponto de fuga, como diz B, uma dis-junção, em margem do percurso de D, entre, por um lado, não só a matriz filial do texto “ético” como a unidade talvez nem manifesta do relato da convocação que ela pressupõe (o relato do chamamento, e do ‘Eis-me aqui!’, entre o pai e o filho absolutos”) e, por outro, a enigmatização do autor e do assinante do relato e da seu endereçamento que “começa a literatura”. Um “não retorno ao pai” (K, K... D) literário não desafia uma herança, uma filiação, uma genealogia, no momento mesmo em que a literatura,

⁸²¹ In: *Psyché, inversions de l'autre. Tome II*. Op. cit.

⁸²² O que nos ocorre agora: “As ruínas circulares” de Borges (In: *Ficções*. Trad. Carlos Nejar. São Paulo: Globo, 2001), com o mago que “sonha” ou engendra pelo sonho o filho. Não será estranho a ruína circular deste mago que descobre que ele mesmo havia sido sonhado por outro, à descrição de Derrida da literatura como uma ruína, do seu nascimento já em estado de ruína: “Mas dada a estrutura paradoxal desta coisa denominada literatura, seu início é seu fim. Começou com uma certa relação à sua própria instituição, isto é, sua fragilidade, sua ausência de especificidade, sua ausência de objeto. A questão de sua origem foi imediatamente a questão do seu fim. Sua história é *construída* como a ruína de um monumento que basicamente nunca existiu. É a história de uma ruína, a narrativa da memória que produz o acontecimento a ser relatado e que nunca terá sido presente. Nada poderia ser mais “histórico”, mas esta história pode apenas ser pensada mudando as coisas, em particular esta tese ou hipótese do presente – que significa também muitas outras coisas, não é? Não há nada mais “revolucionário” que esta história, mas a “revolução” terá também que ser alterada. O que talvez esteja acontecendo...” (“Essa estranha instituição chamada literatura”. Op. cit. p. 11-2).

⁸²³ Cf., a respeito de “La parole soufflée” (In: *L’écriture et la différence*. Op. cit.), Marian Hobson. “L’exemplarité de Derrida”. In: *Jacques Derrida. L’Herne*. Op.cit. p. 380.

ao contrário do que sustentam certas interpretações apressadas das “teses” de D⁸²⁴, se endereça, se lega? Isso não implica no “sem-fundo” do “nada” desta filiação, na sua precariedade como na de todo endereçamento, e, ao mesmo tempo, na exigência maior que se lança, na noite, de contrabando?

Não seria possível e necessário, enfim, repensar a disjunção entre a filiação *Atélica* (“nossas ações são nossos filhos e somos filhos de nossas ações”) e a “responsabilidade da forma” *Bsiana*, segundo a loucura da “filiação impossível” que se abre no efeito de citacionalidade literária (mesmo no enunciado mais “original”) e/ou na hipo-/hiper-responsabilidade autoral envolvidos no “direito de (não) dizer tudo” literário?

Não seria o caso de apelar para a desistência, ou ao menos para o que M chama de “análise desistencial”, uma resistência desistencial e vice-versa⁸²⁵?

⁸²⁴ O “paradoxo de Derrida”, como diz Jean Bessière, talvez não se resolva tão facilmente no que este chama de “pragmática da alteridade” (embora essa pragmática permaneça bastante enigmática, é preciso reconhecer a força da argumentação de Bessière e o alcance de seu interesse nas questões que estamos enfatizando aqui: “Temos aqui uma resposta ao paradoxo de Jacques Derrida. O reconhecimento do Outro, nesta caracterização da literatura, coloca um limite ao reconhecimento da autoridade daquele que reconhece. A literatura é a exposição da transcendência de todo discurso outro, e a objetivação desta transcendência, pelo próprio fato de ela ser alteridade em relação à linguagem e de a linguagem ser alteridade em relação a ela: isso é ilustrado pelo objeto literário identificado ao discurso comum, porém apresentado como discurso literário. A literatura supõe a igualdade dos discursos, o que é a condição de uma boa pragmática dos discursos e da liberdade de exercer esta boa pragmática. A literatura torna-se aqui como que o seu próprio contexto. Além do que, neste jogo de auto-contextualização, ela repita em si mesma a pragmática da alteridade, ela dispõe que, através desta autocontextualização, a obra tem como transcendência todo contexto faltante. Ela é a questão de todo contexto faltante e, conseqüentemente, a da integração de todo Outro. Isso deve ser lido como complemento às notações que acabam de formular a solução do paradoxo de Derrida. A literatura é não só a objetivação da transcendência de todo outro discurso pelo fato da dupla alteridade indicada. Ela é também o que designa como seu outro e sua transcendência a diversidade das crenças, das culturas. Isso é uma correção da tese de Jacques Derrida segundo a qual a literatura não é endereçada. Convém não ler o jogo de transcendência do contexto faltante como falta de endereço”, Op. cit. p. 236). Pois a “adestinação”, não significa, longe disso, o não-endereçamento, a não destinação, mas, em primeiro lugar, uma necessária ou inexorável finitude no coração mesmo destes. Não há suspensão da “referência” – a qual é, para D, a abertura da borda do texto (salvo o nome) – mas “da *thèse* du sens déterminé ou du référent réel, de leur arrêt; d’où la vertu proprement *phénoménologique*, donc *météorique*, du *phénomène littéraire*” (“La littérature au secret”. In : *Donner la mort*. Op. cit. p. 32).

⁸²⁵ “A lógica própria do desistimento conduz à desestabilização do sujeito, à sua desidentificação de qualquer posição, de qualquer determinação do sujeito pelo eu. O que não significa que o sujeito renuncie, mas sim que ele desiste sem renunciar. Essa concepção do desistimento, como dirá Derrida, é um dos mais exigentes pensamentos da *responsabilidade*. / Pensar a responsabilidade a partir desse desistimento do sujeito de toda determinação vinda das identificações que constituem sua máscara é também pensar a responsabilidade a partir do inconsciente que ignora a diferença entre o virtual e o atual, entre a intenção e a ação. É ampliar a responsabilidade, ou seja, aquilo de que o sujeito deve prestar contas, para muito além dos simples dados da consciência nos quais o direito e a moral se apóiam habitualmente. É ampliar o escopo da responsabilidade do sujeito àquilo que lhe é legado pelas gerações precedentes e transmitido por uma memória transgeracional. É também tornar inelutável o ato de *nomear* como ato ético” (Major, René. *Lacan com Derrida*. Op. cit. p. 19).

(Estamos então tão perto do nosso exergo – um ato de *hospitalidade* só pode ser *poético* – proximidade que não é proximidade, lá onde “a literatura é o lugar de todos estes segredos sem segredo, de todas estas criptas sem profundidade, sem outro fundo a não ser o abismo do apelo ou do endereçamento, sem outra lei que a singularidade do evento” ou onde “este direito literário à ficção supõe uma história que institui uma *autorização* (o estatuto de um *autor* irresponsável e hiperresponsável) à decisão performativa de produzir eventos que, enquanto atos de linguagem, são tantos endereçamentos [“*addresses*”, *endereçamentos* ou *endereços*] e respostas”⁸²⁶. Esta proximidade não-próxima depende de uma história, de instituições e, portanto, de um certo *ethos*; mas ao mesmo tempo, não sendo proximidade, não havendo democracia a não ser “por vir”, nem literatura “em si”, nem responsabilidade assinável de antemão, este *ethos* não é um “*ethos*” a não ser segundo esta outra forma de habitar que é a assombração).

Seria preciso repetir toda a trama, lançá-la em novas constelações, segundo outros “recursos” “éticos” e, talvez, inventar para estes um outro nome... uma vez que a análise do “literário” levou à experiência de uma “extrema autonomia” aliançada a uma “extrema heteronomia”⁸²⁷.

Só podendo Deus jurar *por ele mesmo* a multiplicação da semente de Abraão (que “como as estrelas dos céus, como a areia, sobre o lábio do mar: tua semente herdará a porta de seus inimigos”) se chega então a esta frase que poderia ser o exergo enigmático, intraduzível, que chamaria de novo a primeira epígrafe para outro relato, outro ato poético: “Neste instante, mas deste este único instante, a autonomia e a heteronomia não são a não ser Um, sim, a não ser Um”⁸²⁸.

⁸²⁶ “La littérature au secret”. In : *Donner la mort*. Op. cit. p. 32.

⁸²⁷ Autonomia absoluta do direito dado de tudo dizer em literatura, heteronomia da “literariedade” segundo uma análise “externa” e uma funcionalização desde “poderes não-literários” (Idem. p. 33).

⁸²⁸ “À cet instant, mais depuis ce seul instant, l’autonomie et l’hétéronomie ne font plus qu’Un, oui, plus qu’Un” (Idem).

2. Xenólito. Resistência da poesia e resistência poética (um ato de resistência só pode ser poético)

(...) toda felicidade é poesia essencialmente e poesia quer dizer ação.
Alain, “Agir”, *Propos sur le bonheur*.

“O Destino, dizia Voltaire, nos leva e troca de nós”. Estas palavras me surpreendem vindas deste homem que foi tão bem. O destino externo age por meios violentos; está claro que a pedra ou a granada esmagará um Descartes igualmente. Estas forças podem nos apagar todos da terra em um instante. Mas o evento, que mata tão facilmente um homem, não consegue mudá-lo.
Alain, “De la destinée”, *Propos sur le bonheur*.

A poesia não ensina nada a não ser esta perfeição.
Jean-Luc Nancy, *Résistance de la poésie*.

(...)
Por todo esto, antes que ser poeta e incomprendido de los hombres, yo preferiria ser porquerizo junto al puente de Amager y que los cerdos llegaran a comprendere.
Søren Kierkegaard, *Diapsálmata*.⁸²⁹

Portes ouvertes sur le sable, portes ouvertes sur l'exil,
Les clés aux gens du phare, et l'astre roué vif sur la pierre du seuil:
Mon hôte, laissez-moi votre maison de verre dans les sables...
L'été de gypse aiguise ses fers de lance dans nos plaies,
J'élis un lieu flagrant et nul comme l'ossuaire des saisons
(...)
Saint-John Perse, *Exil I*.

Que não nos venham falar de ética ou de estética da poesia.
Jean-Luc Nancy, *Résistance de la poésie*.

Enfim, só escrevo aqui pelo gosto, pelo prazer da amizade: ela também é uma elipse.
Jean-Luc Nancy, *Sens elliptique*.

(A multiplicação – e a relação elíptica – das epígrafes. Certamente, pelo seu gosto ou pelo seu prazer também escrevemos. O prazer e o gosto de (suas) elipses).

Um breve e último ricochete. (“Ricochete”: outro epigrama).

Pois uma pedra, uma ou mais, e, sem dúvida, sua idade, atravessaram tempos e textos. P afirmou ter organizado a narrativa poemática (ou seu simulacro) da resistência desta e de

⁸²⁹ Tirado da versão espanhola. Kierkegaard, Søren. *Estudios estéticos. I. Diapsálmata y El erotismo musical*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969. p. 59.

outras coisas, e dela teria se ocupado dela pela primeira vez na história do “homem”⁸³⁰. Não é excluído, porém, que uma litografia vastíssima sobressaísse, se se a procurasse melhor. (O título: “Metamorfoses da pedra”? ou, antes, “*Anamorfoses da pedra*”?).

Eis, contudo, que uma *Educação pela pedra* nos incita a relatar a sinopse de uma aventura – aventura? – pedregosa. Não ao modo de um telurismo, como nos habituaram alguns textos ditos “neo-realistas”⁸³¹. É verdade que o destino *desta* pedra, trágico e idiomático (há ironia aqui?), talvez não nos interessasse não fosse este animalzinho fêmea saltando dezesseis páginas adiante: “Uma ouriça”. Antes, porém, de seguir o animal, “freqüentemos” um pouco a pedra, como diz JCMN.

Ora, um certo destino de pedra, o “conhecemos”: é, talvez, o saber mais profundo da ética, ou, em todo caso, nela ou no avesso da sua trajetória saída das mãos do homem que se desenha a elipse de uma outra “condução”, “maior” ou “melhor”. O projeto da ética.

Elipse, sim. (A pedra merece uma elipse? Mas a elipse já não é o movimento de uma “pedra-flor” ou de uma flor acompanhado uma pedra, um “heliotropo”, como dizia D?). Elipse não é só o nome do texto da *Escritura e a diferença* que N escolhe para falar *sobre* a escritura, o que ele chama de “o corpo perdido” de D⁸³². Não apenas uma das duas palavras com as quais D escolheria nomear a poesia, se tivesse que resumi-la em duas palavras. (O seu par era *eleição*⁸³³. Outra escolha nomearia o *coração* e o *ouriço*). Elipse remarca ainda,

⁸³⁰ “Le galet”. In : Ponge, Francis. *Le parti pris des choses*. Op. cit.

⁸³¹ Nos ocorre, por exemplo, os *Retalhos da vida de um médico* (“essa gente granítica...”) de Fernando Namora (Porto Alegre: Globo, 1970).

⁸³² “Cette violence a encore une autre face. ‘Écrire sur’, n’est-ce pas une manière d’éviter d’écrire, absolument ? une manière de prendre appui sur un autre écriture, d’en filer le commentaire, au lieu d’écrire la chose même ? Que nous importent les commentaires s’ils ne touchent pas à la chose même ? N’y a-t-il pas la violence d’un détournement, d’un refus, pour éviter la violence que la chose ne manquerait pas de faire à l’écriture. Mais si l’écriture est la chose même ? Si la pensée de l’écriture, avec laquelle se confond la signature ‘J. D.’, appelle, exige une surcharge d’écriture, de graphes, de grammes, de traces, jusqu’à la violente illisibilité ? Mais ce piège, à son tour, n’est-il pas trop bien disposé, trop calculé pour mener droit à l’abîme, et à un silence dont aucun calcul ne devrait disposer ? – Je n’entreprends pas de démêler ces traits. Enfin, il est vain d’écrire sans violence. On l’oublie un peu trop, aujourd’hui. Depuis longtemps déjà, Derrida ne rappelle pas autre chose” (“Sens elliptique”. Op. cit. p. 326).

⁸³³ “PLUS ÉLIRE QUE LIRE”, dizia Valéry (frase que serviu de título à análise da produção poética contemporânea em seu surgimento em revistas por Maria Lúcia Camargo, “PLVS ÉLIRE QUE LIRE. A poesia e suas revistas no final do século XX”. In: *Poesia e contemporaneidade: leituras do presente*. Orgs. Maria Lúcia

furtiva, a “órbita” “não-idêntica”, “inclinada”, “declinada”, do seu pensamento, como de todo pensamento⁸³⁴.

Mas aqui, no (sem) fundo da pedra e da sua idade, não se trata, antes, da elisão da elipse, como de uma apostrofação filial e sem desvio, sincera e sem malícia?

Ao ser jogada para o alto, como dados, como dada – dom sem origem e sem fim, sem demanda, sem repetição, só erosão, decomposição, até a areia, a forma mínima que às vezes vem inflamar a vista do homem contemplativo⁸³⁵ –, a pedra traça, no entanto, uma elipse. E cai, sem sentido, (porque) sem (outra) direção, (porque) sem (outro) direcionamento. Sua elipse é a do sem-sentido, do sem-direção. Talvez seja necessário senti-la assim, e com isso depositar a primeira pedra.

Isso, ao menos, se seguirmos a viagem acidentada do “*sens elliptique*” de D segundo N: “O sentido não é que algo *tenha* um sentido (o mundo, a existência, ou este discurso de Derrida). Mas é que o sentido se apreenda, se capture [*se saisisse*] ele mesmo enquanto *sentido*”⁸³⁶. Em outras palavras, sem a diferença ou sem a elipse não haveria como sentir o sentido *como sentido*, em mais de uma acepção desta palavra em português. Daí que o sentido se repita e se altere. Repetição não do idêntico, alteração não *do* original. Demanda de si, *re-petição*, “ele tem sede de sua própria elipse, como de seu *tropo* originário, do que o esconde, o furta, o passa sob silêncio”⁸³⁷. Mais adiante:

A *différance* não é outra coisa que a re-petição infinita do sentido, que não consiste nem em seu redobramento, nem numa maneira de se afastar sempre ao infinito, mas que é este acesso do sentido ao sentido na sua própria demanda, este acesso que não

de Barros Camargo, Célia Pedrosa. Chapecó: Argos, 2001. p. 25). Caberia, talvez, questionar esta eleição, sua proveniência ou subjetividade, e, sobretudo, como se agencia com a “lectione” (*electione*), isto é, a leitura e a lição. Sobretudo sabendo que uma máquina atravessa cada um destes pares elípticos, não apenas para partir de uma constatação de uma condição de submissão ao discurso... De um lado, a subjetividade ativa do leitor-eleitor reenviaria para uma soberania suscetível de controlar o texto. Do outro, o leitor-eleito, programado porém triunfante, triunfante porém programado, pode se confundir com o profeta.

⁸³⁴ Nancy, Jean-Luc. “Sens elliptique”. p. 327.

⁸³⁵ “Cependant le vent souffle. Il fait voler le sable. Et si l’une de ces particules, forme dernière et la plus infime de l’objet qui nous occupe, arrive à s’introduire réellement dans nos yeux, c’est ainsi que la pierre, par la façon d’éblouir qui lui est particulière, punit et termine notre contemplation” (“Le galet”. In : Ponge, Francis. *Le parti pris des choses*. Op. cit. p. 96). Com-templação, movimento em direção à posse do tempo...

⁸³⁶ “Sens elliptique”. Op. cit. p. 328-9.

⁸³⁷ Idem. p. 329-330.

accede: esta finitude exposta, fora da qual, quando ‘Deus está morto’, não há nada a pensar. Se o sentido fosse dado, se o acesso ao sentido não se diferísse, se ele não se demandasse [*ne se demandait pas*] (não pedindo nada... [*ne demandant rien*]), o sentido não teria mais sentido que tem a água na água, a pedra na pedra, e o livro fechado no livro jamais aberto ⁸³⁸.

(Lançar ou catar pedras: jogo entre a memória e o nome, entre o céu e a terra⁸³⁹).

Em outro texto, N surpreende então a expectativa, podendo parecer estar seguindo um rumo oposto a este, ao determinar que “poesia” nada mais é do que o acesso ao sentido, “que ela tem lugar quando o sentido tem lugar”⁸⁴⁰ (além do “gênero”, do lugar “próprio”, etc.). Fazendo a economia de um percurso espetacular, notemos apenas que N oscila entre dois “ter lugar”: por um lado, “‘poesia’ não tem sentido, mas antes o sentido do acesso a um sentido a cada vez ausente, e relançado [*reporté*], *repostado*] mais longe”. Assim, “o sentido de ‘poesia’ é um sentido sempre por fazer”⁸⁴¹. Poesia não “co-incide” consigo mesma e não seria de se espantar se ela acontecesse como sua própria recusa. Quando sentida, ela nos chegaria como a experiência da impossibilidade da experiência. Mas, por outro lado, ela é intransigente, intransitiva, acesso único para o elevado, o tocante – isto é, para o *acesso* ao sentido, para o sentir o *sentido*. “Poético” se diz então também de todas as outras artes como sua borda: borda da linguagem e do dizer a experiência de todas as artes e não-artes⁸⁴². Ela é não-filosófica ou não-dialética – diferença não opositiva: ao contrário da filosofia, ela não põe “problemas” e, logo, não dá soluções. Conseqüentemente, ao aproximar o que se anuncia no título de N como “resistência” da poesia e a “des-criação” que tentamos ressaltar em ato anterior, seria legítimo se perguntar: então a quê ela resiste? Como? Passando – espécie de “I would prefer not to” não dito ou de contrabando –, quando ela se passa, uma mensagem dissolutiva do discurso filosófico, dialético, teórico, “discursivo”, etc.? Se esta for a sua

⁸³⁸ [Último grifo nosso] “Sens elliptique”. Op. cit. p. 330-1.

⁸³⁹ Em livro esquecido, lemos um poema chamado “PSIU”: “Toda lembrança pressupõe / inúmeros esquecimentos. // Escrevo teu nome aqui / e quantos / não leio no avesso? // Cada palavra dita, / tantas outras adiadas! // Sob um céu / cheio de estrelas, // catamos pedrinhas na calçada...” (Marcelo Sandmann. *Criptógrafo amador*. Curitiba: Medusa, 2006).

⁸⁴⁰ “Faire, la poésie”. In: *Résistance de la poésie*. Bordeaux: William Blake Ed., 1997. p. 9.

⁸⁴¹ Idem. p. 10.

⁸⁴² Cf. “Compter avec la poésie”: In: *Résistance de la poésie*. Op. cit. p. 26.

“função”, então será que ela já não se põe como a “solução” por excelência? Pedra e erosão absoluta? Pedra destruidora, meteórica? Não exige ela, então, algo como a memória do esquecimento⁸⁴³?

N: seu acesso é sem acesso, é um *acesso* (de febre...). Por não se servir do acesso como uma via de acesso (este, antes, *cede*), por não admitir nada comparável, ela não se mede com precisão, ela não dá lugar a uma precisão que permite uma aproximação, ou seja, uma regulação e/ou uma tagarelice sem fim. Sua resistência é da ordem da *exatidão*⁸⁴⁴: “está feito, o infinito é atual”⁸⁴⁵. A sua resistência ao discurso “infinito” (ou “indefinido”) se dá como *exação*: ação cumprida e exata; cobrança exorbitante (acabamos de citar a Sophia), além da dívida, requisição do sentido se por este se entende o que é mais que uma dívida, isto é, um excesso. Difícil não pensar aqui no terceiro “*memo*” para o próximo milênio de C⁸⁴⁶, assim

⁸⁴³ Uma das homenageadas de *A educação pela pedra*, Sophia de Melo Breyner Andresen, afirma: “A poesia não me pede propriamente uma especialização pois a sua arte é uma arte do ser. Também não é tempo ou trabalho o que a poesia me pede. Nem me pede uma ciência nem uma estética nem uma teoria. Pede-me antes a inteireza do meu ser, uma consciência mais funda do que minha inteligência, uma fidelidade mais pura do que aquela que posso controlar. Pede-me uma intransigência sem lacuna. Pede-me que arranque da minha vida que se quebra, gasta, corrompe e dilui uma túnica sem costura. Pede-me que viva atenta como uma antena, pede-me que viva sempre, que nunca me esqueça. Pede-me uma obstinação sem tréguas, densa e compacta.” (“ARTE POETICA II”. In: *Geografia*. 2. ed. Lisboa: Atica, 1972. p. 105).

⁸⁴⁴ Uma das homenageadas de *A educação pela pedra*, Sophia de Melo Breyner Andresen, resume a sua “ARTE POETICA IV”: “Fernando Pessoa dizia: ‘Aconteceu-me um poema’. A minha maneira de escrever fundamental é muito próxima deste ‘acontecer’. O poema aparece feito, emerge, dado (ou como se fosse dado)”. E acrescenta, logo em seguida: “Como um ditado que escuto e noto” (Dual. 2. ed. Lisboa: Moraes Editores, 1977. p. 78). É interessante acompanhar mais um pouco a Sophia: “Desse encontro inicial ficou em mim a noção de que fazer versos é estar atento” (em outro lugar ela dizia “atenta como antena”), “e de que o poeta é um escutador.” (Idem. p. 78). Mas a subjetividade deste escutador se entrega então a uma sensibilidade atravessada pelo maquínico, assim como por uma obstinação: “É-me difícil, talvez impossível, distinguir se o poema é feito por mim, em zonas sonâmbulas de mim, ou se é feito em mim por aquilo que em mim se inscreve. Mas sei que o nascer do poema só é possível a partir daquela forma de ser, estar e viver que me torna sensível – como a película de um filme – ao ser e ao aparecer das coisas. E a partir de uma obstinada paixão por esse ser e esse aparecer” ([Grifos nossos] Idem. p. 79). Em outro lugar fala de uma “uma obstinação sem tréguas” (“ARTE POETICA II”. In: *Geografia*. Op. cit. p. 106), e é desta “que nasce o ‘obstinado rigor’ do poema” (Idem). Enfim, “Não foram palavras escolhidas esteticamente pela sua beleza, foram escolhidas pela sua realidade, pela sua necessidade, pelo seu poder poético de estabelecer uma aliança”, e “o verso é denso, tenso como um arco, exactamente dito, porque os dias foram densos, tensos como arcos, exactamente vivos” (Idem).

⁸⁴⁵ “Faire, la poésie”. In: *Résistance de la poésie*. Op. cit. p. 11.

⁸⁴⁶ Por exemplo: “Paul Valéry é a personalidade que em nosso século melhor definiu a poesia como tensão para a exatidão” (*Seis propostas para o próximo milênio*. Trad. Ivo Barros. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 81). Ou então, num sentido não exatamente coincidente com o de Nancy (mas ainda com relação à não-coincidência a si do sentido): “O exemplo mais significativo de um combate com a língua nessa perseguição de algo que escapa à expressão é Leonardo da Vinci: os códices de Leonardo são um documento extraordinário de uma batalha com a língua, uma língua hispida e nodosa, a procura da expressão mais rica, mais sutil e precisa” (p. 91).

como na “medida” da qual H diz que ela constitui a medida do homem na terra⁸⁴⁷). É, afinal, a sua finitude infinita, ou sua infinita finitude que faz que, terminado o poema, ele permanece infinito, restando por fazer. Não fingir reconhecer uma lógica aqui: o texto de N é tão intransigente quanto trêmulo ou solicitante, e o “fazer” do qual fala (“*Faire, la poésie*”) não se confunde com nenhum dos fazeres que se conhece, embora se refira ao fazer por excelência (ponto de indecidibilidade entre o sensível e o inteligível), isto é, o do *sentido*. Não seria, em todo caso, um fazer-algo-feito-por-alguém-cumprindo-um-fim. No poema,

A apresentação deve ser feita, o sentido deve ser feito, e perfeito. Isso não quer dizer: produzido, nem operado, nem realizado, nem criado, nem agido, nem engendrado. Exatamente, não quer dizer nada disso tudo, nada ao menos que não seja primeiro, em tudo isso, o que o *fazer* quer dizer: o que o *fazer* faz à linguagem quando ele o perfaz em seu ser, que é acesso ao sentido. Quando dizer é fazer, e quando fazer, é dizer. Como se diz: fazer amor, que é não fazer nada, mas fazer ser um acesso. Fazer ou deixar: simplesmente posar, depositar exatamente. (...) Poesia, é fazer tudo falar – e depositar, em retorno, todo falar nas coisas, ele mesmo como uma coisa feita mais que perfeita.⁸⁴⁸

Não sendo falta, problema, saber ou teoria, mas perfeição excessiva, “a poesia não ensina nada além desta perfeição”⁸⁴⁹. Importaria ceder a este verso de pensamento (ele próprio deve ter *cedido* para nos chegar assim e sem constituir um acesso fácil): “O poema é a coisa feita do fazer ele mesmo”⁸⁵⁰. Tal perfeição e obstinação, que, segundo N, atravessou

⁸⁴⁷ Heidegger comenta o poema de Hölderlin, “No azul sereno floresce...”, que diz que não há sobre a terra uma medida para o homem mas sim na “fisionomia [*Gestalt*] do céu”, sob a qual aparece Deus: “O que é a medida para o medir constitutivo do homem? Deus? Não! O céu? Não! O aparecer do céu? Não! A medida consiste no modo em que o deus que se mantém desconhecido aparece *como tal* através do céu. O aparecer de deus através do céu consiste num desocultamento que deixa ver o que se encobre. Deixa ver, mas não no sentido de tentar arrancar o que se encobre de seu encobrimento. Deixa ver no sentido de resguardar o que se encobre em seu encobrir-se. Assim é que o deus desconhecido aparece como o desconhecido através da revelação do céu. Esse aparecer é a medida com a qual o homem se mede” (“... poeticamente o homem habita...” In: *Ensaio e conferências*. Op. cit. p. 174). Mas imediatamente, pontua: “Uma medida estranha, perturbadora, ao menos assim parece para a representação habitual dos mortais. Uma medida desconfortável para a facilidade do tudo compreender, que caracteriza o opinar cotidiano, esse que tanto quer se afirmar como a medida orientadora de todo pensamento e reflexão. Uma medida estranha para o modo de representação comum e, em particular, para a representação estritamente científica. Uma medida que, de qualquer maneira, não constitui um padrão ou bastão facilmente manipulável. É, no entanto, uma medida mais simples de se manejar, ao menos quando nossas mãos não querem manipular, mas apenas se deixar guiar por gestos que correspondem à medida que aqui se deve tomar. Isso acontece num tomar que nunca extra de si a medida, mas que a toma num levar em conta integrador, esse que permanece uma escuta” (Idem). Estamos muito perto da definição da arte poética segundo Sophia, em que, aliás, é possível acompanhar a dramatização da escuta em mais de um escrito (por exemplo, dos seus *Contos exemplares* (9. ed. Lisboa: Portugal Ed., 1984), Cf “A viagem”).

⁸⁴⁸ “Faire, la poésie”. In: *Résistance de la poésie*. Op. cit. p. 14.

⁸⁴⁹ Idem. p. 12.

⁸⁵⁰ Idem. p. 14.

inclusive o maior asco pela poesia, o ódio, a *haine de la poésie* de B, o fim de sua possibilidade depois de Auschwitz, de que ela é alvo etc., poderia levar a reivindicar para ela uma soberania. E não são poucos os que partiram desta premissa para nomear, por (mais que um) exemplo, a tradução poética⁸⁵¹. Mas N recorda então, na esteira de D, a “finição mecânica” do poema (como de todo ato poético), isto é, a recitação anterior à aprendizagem de cor, enquanto condição da sua liberdade, além de terminar o ensaio lembrando que, anterior à ética ou à estética da poesia, “o fazer notado ‘poesia’ (...) se esconde feito um animal [*se tient tapi comme une bête*], teso como uma mola, e assim em ato, já”⁸⁵². Tensão e finitude que, contudo, há de retornar, como interrupção de tudo aquilo que com sua exação se

⁸⁵¹ Mencionaremos apenas alguns que viemos a conhecer, próximos ou não tão próximos de Derrida. Jean-Michel Rey, analisando a poesia de Antonin Artaud em *O nascimento da poesia, Antonin Artaud* (Trad. Ruth Silviano Brandão. Belo Horizonte: Autêntica, 2002), aborda, num longo e paciente estudo, textos de Artaud da “época de Rodez” (a do seu internamento) e os avatares de sua poesia a partir da experiência da tradução de um poema de Lewis Carroll (“Monge”) e outro de Poe (“O anjo Israfel”). O seguinte fragmento, invoca a “lição” da tradução para a poesia: “A poesia é o exercício da perseverança, da humildade, em direção a certo desprendimento: como um desejo de retirada, em relação à acepção habitual das palavras, um querer que obriga a voz a se libertar do discurso ordinário, a expectativa de um limiar que se realiza sob o signo do infinito e do eterno. A poesia é, em todos os sentidos possíveis, intraduzível: é a lição que Artaud tira da confrontação com o texto de Lewis Carroll. Ela não saberia se deixar assujeitar, subjugar ou seduzir por um outro dialeto ou por um discurso exterior. Ela só pode viver na mais completa soberania. Um bom número de textos da época de Rodez, por vias diversas, falam da necessidade dessa vida, do desejo que a irriga, do nascimento em si mesmo; do arrancar-se do sujeito na própria escrita, o que se acompanha de um estranho reviramento próximo da insensatez” (p. 82). Delfina Muschietti teoriza sobre o espaço poético, declarando que, além de ser cúmulo de “todas as instâncias da língua”, é ainda um “cúmulo da tradução”: “El efecto de traducción constante es condición de toda lengua [em outro texto ela lembra: “la traducción es la lengua, como diría Derrida”]. Toda lengua vive interferida por otras. La poesía, que es un colmo de todas las instancias de la lengua, es también un colmo de la traducción. En el proceso de escritura de la poesía uno traduce la experiencia, por ejemplo. Me interesa mucho lo que Freud decía en relación con la traducción del sueño, y el relato de un sueño: cómo el relato de un sueño es una traducción en el lenguaje de una experiencia más sensitiva. En ese sentido, la poesía parece desandar el camino del olvido que la lengua común, coloquial, opera sobre aquello que aparece más vividamente como la experiencia sin lengua, si es posible pensar en algo como eso” (“La poesia como laberinto de traducciones”. *Diario de poesía*. Reportaje. Buenos Aires. pp. 25-26). “Desandar el camino del olvido” não se faz sem a “démarche infinita [do tradutor] à beira do abismo, da loucura e do silêncio” (*Torres de Babel*. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 69): como no final da citação de Rey, esta soberania não desemboca sem o risco do que Derrida chama de “atopia” e que designa também a loucura em grego. Vale notar que Jean-Michel Rey explora e termina seu livro na pista do “dictamno” (*dictame*) artaudiano, palavra que inventa uma tradução do “spell” de Carroll e recupera tanto uma escansão (*spell*, *épeler*, soletrar), como um feitiço (outra acepção de *spell*). A escansão, o soletrado, a letra/carta (*lettre*) não acataria nenhum jogo de equivalência, nenhuma metonímia ou sinonímia, e sempre chegaria num só bloco (por mais estourado, fragmentado, disperso, que “apareça”). Giorgio Agamben, enfim, acerca do fim do poema: “Deste modo o poema desvela o escopo da sua orgulhosa estratégia: que a língua consiga no fim comunicar ela própria, sem restar não dita naquilo que diz” (*O fim do poema*. *Revista Cacto*. Edições alpharrabio, 2002. p. 147-8).

⁸⁵² “Faire, la poésie”. In: *Résistance de la poésie*. Op. cit. p. 15.

interrompe: “o discurso e a história, o saber e a filosofia, o agir e a lei”⁸⁵³. Resistência mais-que-perfeita contra a aproximação sem fim da linguagem: a de “uma exatidão sem resto”⁸⁵⁴.

Diante da infinita perfeição deste finito chamado poema, deveremos dar outra chance ao discurso discursivo?

Resta a pedra. Este poema que reenvia à pedra, e, o mais louco: a uma educação pela pedra. Educação não-geológica. Talvez geográfica, mas não só. Deveremos anular a quimera de uma voz de pedra segundo a atribuição equívoca de um “falar-tudo” poético? Ou simplesmente tentar decorar o impossível idioma que se soletra aqui? Primeira parte:

A Educação pela pedra

Uma educação pela pedra: por lições;
para aprender da pedra, freqüentá-la;
captar sua voz inenfática, impessoal
(pela de dicção ela começa as aulas).
A lição de moral, sua resistência fria
ao que flui e ao fluir, a ser maleada;
a de poética, sua carnadura concreta;
a de economia, seu adensar-se compacta:
lições da pedra (de fora para dentro,
cartilha muda), para quem soletrá-la.

Primeiro movimento didático: de fora para dentro. Mas existe outro “movimento” “didático”? A pedra, para o crítico “*Clino*”, servirá perfeitamente à (psicologia da) composição impessoal, avessa ao canto, ao lirismo ou subjetivismo, que o autor abomina. Marquemos, de nossa parte, que ela toma, curiosamente, as feições em que se lê: a dureza da moral – vale dizer, na contramão da flexibilidade humana; a densidade do retorno a si econômico; a materialidade da ordem do soletrar – que tanto ensina como é suscetível de desaprender.

Segundo movimento, “pré-didático”:

Outra educação pela pedra: no Sertão
(de dentro para fora, e pré-didática).
No Sertão a pedra não sabe lecionar,
e se lecionasse não ensinaria nada;

⁸⁵³ “Faire, la poésie”. In: *Résistance de la poésie*. Op. cit. p. 15.

⁸⁵⁴ “Compter avec la poésie”: In: *Résistance de la poésie*. Op. cit. p. 29.

lá não se aprende a pedra: lá a pedra,
uma pedra de nascença, entranha a alma.

Movimento impossível: de dentro para fora. “Outra educação pela pedra”: educação não-lecionante, incapaz de ensinar algo. Ela nos conduz no Sertão, na sua singularidade absoluta, talvez na sua indomesticabilidade, na pedra encravada na alma, cuja resistência à outra educação há de permanecer. Por fazer obstáculo, por não poder resistir ou simplesmente por não resistir.

Não será então outra alma também?

Ela se re-volta, ou resiste, sem resistir, ao lance de pedra fundacional, à pedra de toque non-sense da ética *Atélica*?⁸⁵⁵ À pedra-flor, destino da elipse, da condução...?

O poema talvez se ourice, como esta fêmea mais que defensiva, mas de molas tesas mais do que assaltantes. E espirais. Questão de distância na distância, na abertura mesma ao que chega...

Uma ouriça

Se o de longe esboça lhe chegar perto,
se fecha (convexo integral de esfera),
se eriça (bélica e multiespinhenta):
e, esfera e espinho, se ouriça à espera.
Mas não passiva (como ouriço na loca)
nem só defensiva (como se eriça o gato);
sim agressiva (como jamais o ouriço),
do agressivo capaz de bote, de salto
(não do salto para trás, como o gato):
daquele capaz do salto para o assalto.

2

Se o de longe lhe chega (em de longe),
de esfera aos espinhos, ela se desouriça.
Reconverte: o metal hermético e armado
na carne de antes (côncava e propícia),
e as molas felinas (para o assalto),
nas molas em espiral (para o abraço).

⁸⁵⁵ Vale ler a definição de “pedra de toque”, não só por paixão pela origem: “1. Jaspe ou qualquer outra pedra dura e escura empregada pelos joalheiros para avaliar a pureza dos metais. 2. Fig. Meio de avaliar, de aferir” [grifo nosso] (Aurélio, op. cit.). Pois o que se nomeia aqui é justamente a pedra tínhamos na cabeça (talvez olhados pelo espectro), desde o parágrafo final de “A mitologia branca”, e o resistente heliótropo que comanda ou resta no direcionamento das metáforas: “A moins que l’anthologie ne soit aussi une lithographie. Héliotrope nommé encore une pierre: pierre précieuse, verdâtre et rayée de veines rouges, espèce de jaspe oriental” (“La mythologie blanche”. In : *Marges*. Op. cit. p. 324). Ao chamar a pedra e o seu sentido, todo o cuidado será pouco (será o que Ponge queria dizer, ao afirmar que era o primeiro a cuidar da pedra e ao prosear o poema sobre ela?).

BIBLIOGRAFIA

De Jacques Derrida :

- Derrida, Jacques. "Abraham, l'Autre". In : *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. Paris : Galilée, 2003.
- _____. "À coup" (38 réponses sur l'avant-garde). *Digraphe*. n. 6. Paris: Flammarion, 1975.
- _____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée, 1997.
- _____. *A farmácia de Platão*. 2. ed. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- Derrida, Jacques; Dufourmentelle, Anne. *Anne Dufourmentelle convida Jacques Derrida a falar sobre a hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.
- Derrida, Jacques. *Apories. Mourir - s'attendre aux "limites de la vérité"*. Paris: Galilée, 1996. p. 35.
- _____. "Avances". In: Margel, Serge. *Le tombeau du Dieu artisan*. Paris : Minuit, 1995.
- _____. *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris : Galilée, 2003.
- _____. "Bonnes volontés de puissance". In: *Revue internationale de philosophie*. n. 151. fasc. 4, "Herméneutique et néo-structuralisme. Derrida, Gadamer, Searle", 1984
- _____. "Che cho'è la poesia". Trad. Tatiana Rios; Marcos Siscar. In: *Inimigo rumor, 10*. Rio de Janeiro: Helias, 2001.
- "Comment nommer". In: "Le poète que je cherche à être". *Cahier Michel Deguy*. Paris, La Table Ronde, Belin, 1996
- _____. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1974.
- _____. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.
- _____. *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris: Galilée, 1998.
- _____. "Do direito à justiça". In: *Força de lei*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- _____. *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991.
- _____. *Droit de regards*. Roman-photo, suivi d'une lecture par Jacques Derrida. Paris : Editions de Minuit, 1985
- _____. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990.
- _____. "D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie". In: *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, 1981.
- _____. *Enlouquecer o subjétil*. (Ilustrações Lena Bergstein). Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Ateliê Editorial: Fundação Editora da Unesp, 1998.
- _____. *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.
- _____. "Et cetera... (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.)". In: *Jacques Derrida*. Dir. M.-L. Mallet e G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
- _____. "Et si l'animal répondait". In: *Jacques Derrida. L'Herne*. Dir. M.-L. Mallet; G. Michaud. Paris: Ed. de l'Herne, 2004.
- _____. *Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison, suivi de Le siècle et le pardon*. Paris: Seuil, 2001.
- _____. *Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio*. Trad. Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- _____. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman; Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- _____. "Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité". Entrevista a Jacques Derrida por Dominique Dhombres para *Le monde*. Terça-feira, 2 dez. 1997.
- Derrida, Jacques; Geoffrey Bennington. *Jacques Derrida*. Paris: Le Seuil, 1991.

- Derrida, Jacques. “Jacques Derrida: Épreuves d’écriture”. In : Revue philosophique de la France et l’Étranger. *Derrida*. n° 2. abril-junho 1990. Paris, PUF.
- _____. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980.
- _____. “La littérature au secret”. In: *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.
- _____. “La norme doit manquer”. In: Huber, Gérard (Org.). *Le génome et son double*. Paris: Hermès, 1996.
- _____. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978.
- _____. *La voix et le phénomène*. 3. ed. Paris : PUF, 2005.
- _____. *L’écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967.
- _____. *Le monolinguisme de l’autre, ou la prothèse d’origine*. Paris: Galilée, 1996.
- _____. *Limited Inc*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- _____. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. “Mallarmé”. In: Vários Autores. *Tableau de la littérature française. Vol III. De Mme de Staël a Rimbaud*. Paris: Gallimard, 1974.
- _____. *Manifeste pour l’hospitalité. Autour de Jacques Derrida*. Seffahi, M (Org.). Ed. Paroles d’Aube, 1999.
- _____. *Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *Memorias para Paul de Man*. 2. ed. Trad. Carlos Gardini. Barcelona: Gedisa, 1998.
- _____. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora da UNESP, 2002
- _____. *Paixões*. Trad. Loris Z. Machado. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- _____. *Papel-máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo, Estação Liberdade, 2004
- _____. *Parages*. Paris : Galilée, 1986.
- _____. “Políticas del nombre propio”. In: *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica Ediciones, 1984. Edição digital disponível em www.jacquesderrida.com.ar
- _____. *Poétique et politique du témoignage*. Paris : Éd. de l’Herne, 2005.
- _____. *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- _____. *Politiques de l’amitié, suivi de L’oreille de Heidegger*. Paris: Galilée, 1994.
- _____. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte : Autêntica, 2001.
- _____. *Psyché, inventions de l’autre. Tome 1*. Paris: Galilée, 1998.
- _____. *Psyché, inventions de l’autre. Tome 2*. Paris: Galilée, 2003.
- _____. “Réponse”. In: Neohelicon XXVIII/2, Budapest: Akadémiai Kiadó Kluwer Academic Publishers, Dordrecht. 2001. pp. 79-86. Disponível em: www.periodicos.capes.gov.br.
- _____. *Résistances – de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996.
- _____. *Salvo o nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995.
- _____. “Scribbles”. In: Warburton, William. *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens*. Paris: Aubier-Montaigne, 1977.
- _____. *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. Paris : Galilée, 1993
- _____. “This strange institution called litterature” (entrevista). In: *Acts of literature*. Ed. Derek Attridge. New York, Routledge, 1992.
- _____. *Torres de babel*. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____. “Toute prise de parole est aussi un acte pédagogique”. Entrevista com Jean Blain. *Lire*, março de 1994. (Disponível em: www.lire.fr)

De outros autores:

- Agamben, Giorgio. *Image et mémoire*. Paris: Hoëbeke, 1998.
- _____. *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*. Trad. Marilène Raiola. Paris, Seuil, 1990.
- _____. “O fim do poema”. *Revista Cacto*. Edições alpharrabio, 2002.
- Alain. *Propos sur le bonheur*. Versão numérica estabelecida por Robert Caron (a partir da edição de 1928, Paris, Ed. Gallimard, 218 pp). Disponível em: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- Alencar, João Nilson P. de. “Ficcionalizando... uma leitura da pós-pedagogia”. *Anuário de literatura*. n. 11. Pós-graduação em Literatura da UFSC. Imprensa Universitária, 2003.
- Andrade, Carlos Drummond de. *Tempo, vida, poesia: confissões no rádio*. Rio de Janeiro, Record, 1986.
- Andresen, Sophia de Mello Breyner. *Contos exemplares*. 9. ed. Lisboa: Portugália Ed., 1984.
- _____. *Dual*. 2. ed. Lisboa: Moraes Editores, 1977.
- _____. *Geografia*. 2. ed. Lisboa: Atica, 1972.
- Antelo, Raul. *Transgressão e modernidade*. Ponta Grossa: EUPG, 2001.
- _____. “Futuridade”. In: *Condição humana e modernidade no Cone Sul. Elemento para pensar Brasil e Argentina*. Org. Héctor Ricardo Leis; Caleb Faria Alves. Florianópolis: Cidade Futura, 2003.
- Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Trad. e notas J. Tricot. 8 ed. Paris: J. Vrin, 1994.
- _____. *A ética*. Trad. Cássio M. Fonseca. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/ data.
- _____. “Ética a Nicômaco”. In: *Os pensadores. IV*. Trad. Leonel Vallando; Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. *Dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- Badiou, Alain. *Derrida ou a localisation de l'inexistence*. Arquivo sonoro de conferência por ocasião do Colloque “Derrida, la tradition de la philosophie”. Org. Jean-François Courtine; Francis Wolff; Frédéric Worms. 22 out 2005 (15h00), na ENS. Arquivo sonoro disponível em: www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=910
- _____. *Ética. Um ensaio sobre a consciência do Mal*. Trad. Antônio Trânsito; Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995
- _____. *Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Trad. Emerson Xavier da Silva; Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- Barthes, Roland. *Comment vivre ensemble: simulations romanesques de quelques espaces quotidiens, Cours au Collège de France, 1976-1977*. Arquivos sonoros mp3 (cd). Paris, Seuil, 2002
- _____. *Œuvres complètes. Vol. I*. Paris: Seuil, 1994.
- _____. *Œuvres complètes. Vol. II*. Paris: Seuil, 1994
- _____. *Oeuvres complètes. Vol. III*. Paris: Seuil, 1994.
- Bataille, Georges. *La part maudite: la notion de dépense*. Paris: Ed. de Minuit, 1967.
- Baudelaire, Charles. *Poesia e prosa. Vol. Único*. Ed. Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- Bauman, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- Benjamin, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. *Je déballe ma bibliothèque. Une pratique de la collection*. Trad. Philippe Ivernel. Paris : Payot & Rivages, 2000.
- Blanchot, Maurice. *De kafka a kafka*. Paris: Gallimard, 1981.
- _____. *La folie du jour*. Paris: Gallimard, 2002.

- _____. *L'arrêt de mort*. Paris: Gallimard, 2005.
- _____. *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.
- _____. *Le pas au-delà*. Paris: Gallimard, 1973.
- _____. *L'instant de ma mort*. Paris : Gallimard, 2002.
- _____. “Le regard d’Orphée”. In: *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1955
- _____. *Modernidade e ambivalência*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- Bennington, Geoffrey. “Desconstrução e Ética”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). *Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.
- Bessière, Jean. “Critique littéraire et philosophie morale. Pragmatique de l’altérité, statut de la littérature et typologie des approches philosophiques et morales de la littérature”. In : *Savoirs et littérature – Literature, the humanities and the social sciences*. Etudes réunies par Jean Bessière. Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2002.
- Bloom, Harold. *Onde encontrar a sabedoria?* Trad. José Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- Borges, Jorge Luís. *Ficções*. Trad. Carlos Nejar. São Paulo: Globo, 2001.
- Calvino, Ítalo. *Seis propostas para o próximo milênio*. Trad. Ivo Barros. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- Camargo, Maria Lúcia de Barros. “‘PLVS ÉLIRE QUE LIRE’, A poesia e suas revistas no final do século XX”. In: CAMARGO, Maria Lúcia de Barros; PEDROSA, Célia (orgs.). *Poesia e contemporaneidade: leituras do presente*. Chapecó: Argos, 2001.
- Campos, Augusto de; Pignatari, Décio; Campos, Haroldo de. *Teoria da poesia concreta*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- Campos, Haroldo de. *A arte no horizonte do provável e outros ensaios*. São Paulo: Perspectivas, 1997.
- _____. *A educação dos cinco sentidos*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. “Da razão atropofágica: a Europa sob o signo da devoração”. *Colóquio / Letras*. n. 62. Lisboa, out. 1981.
- _____. *O arco-íris branco*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- _____. “Poesia e modernidade: da morte da arte à constelação”. *Folhetim*. 7 de outubro de 1984.
- _____. “Poesia e modernidade: o poema pós-utópico”. *Folhetim*. 14 de outubro de 1984.
- Camus, Albert. *L'exil et le royaume*. Paris: Gallimard, 1957.
- Carvalho, Luiz Fernando Medeiros de. *Literatura e promessa. Figuração e paradoxo na literatura brasileira contemporânea*. Niterói: EduFF, 2002.
- _____. *Cenas derridianas*. Rio de Janeiro: Caetés, 2004.
- Char, René. “Prefácio”. In: Rimbaud, Arthur. *Poésie. Une saison en enfer. Illuminations*. Paris: Gallimard, 1999.
- Célan, Paul. *Choix de poèmes (réunis par l’auteur)*. Trad. Jean-Pierre Lefebvre. Paris : Gallimard, 1998.
- Céline, Louis-Ferdinand. “Appendice 1”. In : *Romans. II*. Paris : Gallimard, 2001
- Certeau, Michel de. *Histoire e psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987.
- César, Ana Cristina. *Novas seletas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.
- _____. *Clássicos da teoria da Tradução*. v.1. Werner Heidermann, org. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2001. Antologia Bilingüe, alemão-português.
- Compagnon, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão; Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- Continentino, Ana Maria. “Horizonte dissimétrico: onde se desenha a ética radical da desconstrução”. In: *Desconstrução e ética. Ecos de Jacques Derrida*.

- Dalí, Salvador. *Si*. Trad. Gloria Martinengo. Barcelona: Editorial Ariel, 1977.
- Deleuze, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed 34, 1997.
- De Man, Paul. *Allegories of reading: figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Dumoulié, Camille. *A ética da crueldade*. (Texto da palestra ministrada em 04 de novembro 2004, às 17:00 horas, sala 405 – prédio B do CCE. Promovido pelo curso de Pós-graduação em Literatura, da Universidade Federal de Santa Catarina).
- Ewald, François. “Le surréalisme: une éthique du hasard”. In: *Magazine littéraire*. n. 312. jul-ago. 1993.
- Flaubert. *Três contos*. Trad. Flávio Moreira da Costa. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- Foucault, Michel. *Um diálogo sobre os prazeres do sexo; Nietzsche Freud e Marx; Teatrum Philosophicum*. Trad. Jorge Lima Barreto; Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2000. p. 57.
- _____. “Por trás da fábula”. In: *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Org. Manoel Barros da Motta. São Paulo: Forense Universitária, 2001.
- Freud, Sigmund. “Além do princípio do prazer”. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. “Inibições, sintomas e angústia”. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. (Vol. 20). Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. “Luto e melancolia”. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. “Moisés e o Monoteísmo”. Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud. (Vol. 21). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996.
- _____. “O Mal Estar na Civilização”. Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud. (Vol. 21). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996.
- _____. “Psicologia de grupo e análise do ego”. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição standard brasileira. (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- Gadamer, Hans Georg. “Destruction et déconstruction”; “Déconstruction et herméneutique”. In: *La philolophie herméneutique*. Paris: PUF, 1996.
- Garcia-Duttman. “La déconstruction expliquée aux enfants qui n’en ont pas besoin”. In: *Jacques Derrida. L’Herne*. Dir. M.-L. Mallet; G. Michaud. Paris: Ed. de l’Herne, 2004.
- Glenadel, Paula. “Derrida e os poetas: de margens e marcas”. In: *Em torno de Jacques Derrida*. Org. Nascimento, Evando; Glenadel, Paula. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Ed. Moraes, 1991.
- _____. *Ensaio e conferências*. 2. ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão ; Gilvan Fogel ; Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Hillis Miller, J. “Topographies de Derrida”. In: *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*. Colloque de Cerisy. Paris : Galilée, 1994.
- _____. “The critic as a host”. In: *Theory now and then*. Durham: Duke University Press, 1991.
- _____. *A ética da leitura. Ensaio 1979-1989*. Trad. Eliane Fittipaldi, Kátia Orberg. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- Hobson, Marian. “L’exemplarité de Derrida”. In: *Jacques Derrida. L’Herne*. Dir. M.-L. Mallet; G. Michaud. Paris: Ed. de l’Herne, 2004.
- Klossowski, Pierre. *Les lois de l’hospitalité*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Trad. Hortência S. Lancastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

- Kafka, Franz. "O caçador Gracchus". In: *A muralha da china*. Trad. Tornieri Guimarães. São Paulo: Clube do Livro, 1968.
- O processo*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- Kant, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.
- Kierkegaard, Søren Aabye. Kierkegaard, Søren. *Estudios estéticos. I. Diapsálmata y El erotismo musical*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.
- _____. *Temor e tremor; Diário de um sedutor; O desespero humano*. Trad. C. Grifo; M. J. Marinho; A. C. Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Kofman, Sarah. "Nietzsche et la métaphore". In: *Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraires*. Paris: Seuil, 1975.
- Kremer-Marietti, Angèle. *L'éthique*. 2. ed. Paris: PUF, 1994.
- Lacan, Jacques. *O Seminário. Livro 7. A ética da psicanálise*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *A imitação dos modernos. Ensaios sobre arte e filosofia*. Org. Virgínia de Araujo Figueireido; João Camillo Penna. Trad. João Camillo Penna... [et al.]. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. "Nietzsche apocryphe". In: *Le sujet de la philosophie (Typographies I)*. Paris: Aubier-Flammarion, 1979.
- Laplanche, Jean; Pontalis, J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Dir. Daniel Lagache. 11. ed. Paris: PUF, 1992.
- Laruelle, François. *Derrida el mediador*. Texto (mimeo) de conferência pronunciada para o "Colóquio Nietzsche / Derrida", 18 de out. 2006, na Alianza Francesa, Centro Argentino de Altos Estudos, UBA, Buenos Aires.
- Launay, Marc de. "Friedrich Nietzsche: 'Laissez venir à moi le hasard'". In: *Magazine littéraire*. n. 312. jul-ago. 1993.
- Lawlor, Leonard. *Derrida and Husserl: the basic problem of phenomenology*. Indiana: Indiana University Press, 2002.
- Lawrence, D. H. "Caos em poesia". Trad. Wladimir Garcia. Cópia poligrafada.
- Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito: dialogos com Philippe Nemo*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le livre de poche, Kluwer Academic, 2006.
- Link, Daniel. *Como se lê e outras intervenções críticas*. Trad. Jorge Wolff. Chapecó: Argos, 2002.
- Lisse, Michel. "Le secret exemplaire de la littérature". In: *Le secret : motif et moteur de la littérature*. Estudos reunidos e apresentados por Chantal Zabus. Louvain-la-neuve : Université Catholique de Louvain, 1999.
- Machado, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- Major, René. *Lacan com Derrida*. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- _____. "Un homme sans alibi". In: *Jacques derrida. l'Herne*. Dir. M.-L. Mallet; G. Michaud. Paris: Ed. de l'Herne, 2004.
- Marinetti, F. T. "Fundação e manifesto do futurismo". In: *O futurismo italiano, manifestos*. Org. e Trad. Aurora Fornoni Bernardini. São Paulo: Perspectiva, s/d.
- Melo Neto, João Cabral. *A educação pela pedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- Melville, Herman. *Bartleby, o escrivão*. Trad. Cássia Zanon. Porto Alegre : L&PM, 2003.
- Michaud, Ginette. *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*. Paris : Galilée, 2006.

- Muschiatti, Delfina. “La poesia como un laberinto de traducciones”. *Diario de poesia*. Reportaje. Buenos Aires. pp. 25-6.
- Naas, Michael. “ ‘One Nation Indivisible’: Jacques Derrida on the Autoimmunity of Democracy and the Sovereignty of God”. *Research in Phenomenology*, Vol. 36, No. 1. 2006. pp. 15-44
- Namora, Fernando. *Retalhos da vida de um medico: narrativas*. Porto Alegre: Globo, 1970.
- Nancy, Jean-Luc. “La voix libre de l’homme”. In: *L’impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983.
- Nancy, Jean-Luc; Lacoue-Labarthe, Philippe. *O título da letra (uma leitura de Lacan)*. Trad. Sérgio Joaquim de Almeida. São Paulo: Escuta, 1991.
- Nancy, Jean-Luc. *Résistance de la poésie*. Bordeaux: William Blake Ed., 1997.
- _____. “Sens elliptique”. In: *Revue de Philosophie de la France et à l’Étranger*. “Derrida”. n. 2. abr.-jun.1990. Paris, PUF.
- Nascimento, Evando. *Derrida e a literatura. “Notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução* 2. ed. Niterói: EduFF, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Alem do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos. Ou como filosofar a marteladas*. Trad. Carlos Antonio Braga. São Paulo: Escala, s/ d.
- _____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- _____. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ORPHEU*. Volume I. 4. ed. Lisboa: Ática, s/d.
- Perec, Georges. Prefácio a “Un cabinet d’amateur”, em *Romans et récits*. Paris, Le livre de poche, 2002.
- Pessoa, Fernando. *Poesias*. Porto Alegre: L&PM, 1996.
- Platão. *Fedro*. Trad. Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- Poe, Edgar, Allan. *Assassinatos na rua Morgue e outras histórias*. Trad. William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2002
- Ponge, Francis. *Le parti pris des choses. Suivi de Proêmes*. Paris : Gallimard, 2002.
- Pound, Ezra. *Abc da literatura*. Trad. Augusto de Campos. 4. ed. São Paulo: Cultrix, 198-.
- Queirós, Eça de. *Os melhores contos de Eça de Queirós*. Sel. Herberto Sales. 4. ed. São Paulo: Global, 2000
- Rancière, Jacques. “Poétique du savoir”. In: *La main de singe*. n. 11&12, 1994. Disponível em: www.multitudes.samizdat.net/article1876.html
- Rey, Jean-Michel. *O nascimento da poesia, Antonin Artaud*. Trad. Ruth Silviano Brandão. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- Sá Carneiro, Mário de. “O homem dos sonhos”. In: *Céu em fogo*. 3. ed. Lisboa: Ática, 1980.
- Saint-John Perse. *Éloges, suivi de La gloire des rois, Anabase, Exil*. Paris: Gallimard, 1960.
- Sandmann, Marcelo. *Criptógrafo amador*. Curitiba: Medusa, 2006.
- Saramago, José. Ensaio sobre a cegueira. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- _____. *Historia do cerco de Lisboa*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- _____. *Todos os nomes*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- _____. *O ano da morte de Ricardo Reis*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- Sena, Jorge de. *Novas andanças do demônio*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- _____. *Os grão-capitães: uma sequência de contos*. 2.ed. Lisboa: Edições 70, 1978.
- Shakespeare, William. *A megera domada*. Trad. Millôr Fernandes Porto Alegre: L&PM, 1999.
- _____. *The complete works of William Shakespeare*. New York: Library of Congress, 1990.

- Shelley, Percy B. *O triunfo da vida*. Trad. Leonardo Fróes. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- Siscar, Marcos. *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- _____. *A literatura e o indesejável*. Texto (mimeo) de conferência no “Seminário Crítica e Valor – homenagem a Silviano Santiago”, realizado de 02 a 06 de out. 2006, na Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro.
- Sloterdijk, Peter. *Derrida, un Égyptien. Le problème de la pyramide juive*. Trad. Olivier Mannoni. Paris: Maren Sell Éditeurs, 2006.
- _____. *Regras para o parque humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- Spinoza, Baruch. *Pensamentos metafísicos; Tratado de correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*. Trad. Marilena Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- Texto de introdução à linha de pesquisa “Textualidades contemporâneas” do Curso de Pós-graduação em Literatura da UFSC. Disponível em: <http://www.cce.ufsc.br/~pglb/>
- Touidoire-Surlapierre, Frédérique. “Derrida, Blanchot, ‘Peut-être l’extase’”. In: *Les philosophes lecteurs. Fabula LHT (Littérature, histoire, théorie)*, n°1, février 2006. Disponível em: <http://www.fabula.org/lht/1/Touidoire-Surlapierre.html>.
- Valéry, Paul. “Tel Quel. Rhumbs”. *Oeuvres. II*. Paris: “Bibliothèque de la Pléiade”, Gallimard, 1993.
- Verlaine, Paul. *Poèmes saturniens, suivi de Fêtes galantes*. Paris: Librio, 1997.
- Zizek, Slavoj. *Arriscar o impossível: conversas com Zizek*. (Com Glyn Daly). Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ANEXO

Derrida ou a localização da inexistência.
Por Alain Badiou⁸⁵⁶

Gostaria de partir da constatação que houve na França, para empregar uma expressão aliás cara a Frédéric Worms, um *momento* filosófico dos anos 60. Mesmo aqueles que teriam a tentação de organizar o seu esquecimento – eles existem – o sabem. Não muito mais, e é por isso que é legítimo falar em momento, do que cinco ou seis anos intensos, entre 1962 e 1968, entre o fim da guerra da Argélia e a longa e radical reorganização política dos anos 68 a, digamos, 76. Um simples momento, pois, mas que creio ter sido como um relâmpago, como uma fulgurância e no centro do qual, quase lógica e cronologicamente, encontramos, entre outras coisas, os três livros de 1967, três livros milagrosos de Jacques Derrida. Então, podemos dizer que, com a morte de Jacques Derrida, a geração que identificou este momento, que foi a assinatura deste momento, desapareceu quase completamente. Só haveria ainda uma figura ela própria tutelar, retirada, velhíssimo senhor impassível e glorioso, aqui-mestre para muitos dentre nós, que é Claude Lévi-Strauss. Mas no essencial, a assinatura daqueles anos desapareceu. O primeiro sentimento que sinto é o sentimento impressionante do desaparecimento da assinatura de um momento, de uma época. O segundo não é muito nobre, é que agora nós é que somos os velhos. Quem nós? Nós que fomos os discípulos imediatos daqueles que desapareceram, nós que tínhamos naqueles anos entre 18 e 30 anos, nós que seguíamos apaixonadamente as lições destes mestres, que no decorrer de sua idade, de sua criação e de sua morte, nos tornamos antigos [*anciens*]. Antigos não ao mesmo título que eles, que eram a assinatura do momento de que falo, e talvez o momento atual não mereça assinatura alguma. Os antigos cuja juventude só foi o que foi por ter escutado e lido tais mestres, discutido suas proposições dia e noite. Outrora, outrora, digo-me, estávamos sob o seu abrigo, apesar de tudo. Quaisquer que fosse as rixas muito violentas. Estávamos sob sua proteção espiritual. Eles não nos a propõem mais. Não estamos mais, diria, separados do real pela grandeza de sua voz. Faço questão, portanto, e sinto-o como um verdadeiro dever exigente, de homenagear Jacques Derrida, que desapareceu tão brutalmente, que nos foi tirado, e, através dele, sem dúvida, todos eles, todos os signatários mortos do grande momento dos anos 60. A homenagem que creio ser apropriada é filosófica. Uma homenagem filosófica,

⁸⁵⁶ Transcrição, aqui traduzida por nós, de uma conferência em homenagem a Jacques Derrida (Colloque “Derrida, la tradition de la philosophie”. Org. Jean-François Courtine; Francis Wolff; Frédéric Worms. 22 out 2005 (15h00), na ENS. Arquivo sonoro disponível em: www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=910). O fato de se tratar de uma conferência explica as repetições, que tentamos diminuir retirando algumas partes, conforme assinalado.

é a meus olhos aquela que assinala a abertura⁸⁵⁷, não a rasura, não a abole e lhe dá sua própria força. E para isso preciso de algumas preliminares, antes de voltar centralmente ao empreendimento de Jacques Derrida. Preliminares às quais vou dar aqui uma forma extraordinariamente simples. Gostaria de dizer de passagem que esta simplicidade se justifica, em se tratando do que nos reúne, pois penso que havia, logo abaixo da espantosa fluidez volátil da escritura de Jacques Derrida, uma autêntica simplicidade. Uma intuição obstinada e, afinal, invariante. É uma das numerosas razões pelas quais a violência dos ataques contra ele, imediatamente após a sua morte, em particular na imprensa americana, ataques que se dirigiam ao pensador abstruso, ao escritor incompreensível, etc., eram da ordem da mais banal e da mais injustificável injúria anti-intelectual. Pois elas negligenciavam a essencial simplicidade do que Jacques Derrida nos transmitiu. Então chamemos estas injúrias de texanas, e que não se fale mais nisso. Um exórdio, pois, em forma de preliminar, talvez um pouco dogmático, é minha inclinação. Suponhamos que chamemos de ente uma multiplicidade qualquer, e que nos interessemos ao aparecer deste ente, ao que faz com que deste ente se possa dizer que ele se mostra num mundo determinado. E suponhamos que tentemos pensar este ente, não só segundo seu ser, enquanto multiplicidade pura, que constitui seu ser genérico, mas que procuremos pensar, o que é o gesto fenomenológico por excelência, num sentido corrente, pensá-lo enquanto estando aí. Portanto, enquanto ele advém neste mundo, ou aparece no horizonte de um mundo determinado. Convenhamos, depois de muitos outros, de chamar este aparecimento do ente num mundo, a sua existência. Então, a elaboração técnica de uma nova e integralmente racional distinção entre o ser e a existência pode tomar diversas formas e não vou, é claro, entrar aqui nos detalhes. Digamos simplesmente, para fixar os vocábulos, que a relação entre ser e estar-aí [*entre être et être-là*], a relação ou o intervalo, a abertura [*écart*] entre multiplicidade e inscrição mundana, entre ser e ente, é uma relação que nomearemos por transcendental. O que é, afinal, transcendental aqui? Consiste no fato de que toda multiplicidade se vê assinada⁸⁵⁸ num mundo um grau de existência, um grau de aparecimento. Aí vou de encontro a Jean-Luc Nancy, que explicava hoje de manhã que a essência do pensamento da diferença é não admitir gradação. Então, como gosto de contradizê-lo, mas isso não estava previsto de antemão: o fato de existir, o fato transcendental por excelência, é que a multiplicidade enquanto ser puro se vê sendo atribuída num mundo um grau de existência, um grau de aparecimento. Em outros termos, o fato de existir, na medida em que é aparecimento num mundo determinado, se associa

⁸⁵⁷ *Écart*: abertura, hiância, espaço entre... [Todas as notas são nossas]

⁸⁵⁸ *Assignée*: assinada no sentido de atribuída, destinada.

inevitavelmente a um certo grau de aparecimento neste mundo, a uma intensidade de aparecimento, que pode ser também chamada de intensidade de existência. Há, então, um ponto muito complicado, porém muito importante, sobre o qual, aliás, Jacques Derrida escreveu muito, ao seu modo fluido e oblíquo, e simples também, e sobre o qual ele ensinou a todos nós, a saber, que uma multiplicidade pode aparecer em vários mundos diferentes. Ela não é assinada⁸⁵⁹. Seu ser pode existir multiplamente. Admitimos, em suma, o princípio da ubiquidade do ser, na medida em que existe. Uma multiplicidade pode, portanto, aparecer ou existir, dá no mesmo, em vários mundos, mas a regra geral é que ela existe nestes mundos com graus de intensidade diferentes: intensamente neste mundo, mais fracamente neste outro, extremamente fraca num terceiro ou com uma intensidade extraordinária num quarto. Essencialmente, conhecemos perfeitamente esta circulação em vários mundo em que nos nos inscrevemos em intensidades diferenciadas. É no fundo uma experiência banal. O que chamamos a vida, ou nossa vida, é frequentemente a passagem de um mundo em que aparecemos com um grau de existência fraca, para um mundo em que este grau de existência é mais intenso. É isso um *momento* de vida, uma experiência vital. O ponto fundamental que nos conduz em direção a Jacques Derrida, tal como o vejo e me relaciono com ele, é o seguinte: dada uma multiplicidade que aparece num mundo, dado o sítio [*site*] transcendental da existência, dados os elementos desta multiplicidade que co-aparecem com ela (...) (a totalidade do que constitui o múltiplo aparece *neste* mundo), então nestas condições existe sempre um componente desta multiplicidade cujo aparecimento é medido pelo seu grau o mais fraco. Este é um ponto de extrema importância. (...) Existe sempre ao menos um destes elementos – na realidade só há um, mas é uma outra questão – que aparece com o grau de aparecimento mais fraco, ou seja, ele existe minimamente. Vocês entendem que existir minimamente no transcendental de um mundo é *como* não existir em absoluto. Deste ponto de vista, se se existe segundo a medida mínima deste mundo, é exatamente a mesma coisa que não existir *neste* mundo. Evidentemente, se você tiver um olho divino, exterior ao mundo e à la multiplicité du monde, você pode compara os mínimos existenciais, mas se você estiver *no* mundo, existindo assinar o menos possível, isso significa, do ponto de vista do mundo, não existir em absoluto. É por isso que chamaremos este elemento do múltiplo, que aparece num mundo, de *inexistente*. Noto de passagem, pois não tenho intenção de entrar na técnica: a existência e a unicidade do inexistente, conforme o entendo, se demonstra. Há um paradigma lógico adequado e há uma demonstração, simples na sua textura, porém muito complexa em

⁸⁵⁹ *Assignée*, novamente, com o sentido muito próximo do primeiro, de atribuída e destinada, mas levemente inflexionado para: “consignada”, “determinada”.

suas preliminares, que permite estabelecer racionalmente que, dado um ente, uma multiplicidade que aparece *num* mundo, um componente, um só, desta multiplicidade aparece minimamente e será assim nomeado o inexistente. É o inexistente próprio desta multiplicidade relativamente a *este* mundo, em que ela aparece. O inexistente não tem caracterização ontológica, mas unicamente uma caracterização existencial. Para não ficar na abstração, um exemplo mássico maciço, arqui-conhecido e arcaico, fortemente trabalhado por Derrida com sua sutileza. Na análise que Marx propõe das sociedades burguesas ou capitalistas, pode se dizer que o proletariado é o inexistente das multiplicidades políticas. Ele é o que não existe. Isso não quer dizer de modo algum que ele não tem ser. Marx não acredita que ele não tem ser já que vai, pelo contrário, empilhar volumes e mais volumes para explicar o que é. O ser social e econômico do proletariado não é duvidoso. Contestável, mas não duvidoso. O que é duvidoso, que sempre o foi, e que o é hoje mais do que nunca, é a sua existência. Política é aqui o nome desta existência. Portanto, o proletariado é o que está inteiramente subtraído à esfera da apresentação política, a multiplicidade que ele é pode ser analisada, mas se tomarmos as regras de aparecimento do mundo político, ele não aparece lá. Ele está aí, mas com o grau de aparecimento mínimo, a saber, o grau zero de aparecimento. É evidentemente o que canta a Internacional. Não somos nada, sejamos tudo. Aqueles que proclamam « não somos nada » não estão afirmando o seu nada [*néant*], eles afirmam simplesmente que eles não são nada de existencial no mundo tal como é, isto é, quando se trata de aparecer politicamente, e o tornar-se-tudo supõe a mudança do mundo, ou seja, a mudança do próprio transcendental. É preciso que ele mude para que a assinatura à existência, logo, o inexistente, o ponto de não-aparecer de uma multiplicidade num mundo, mude por sua vez. É uma lei geral num mundo que há sempre um tal ponto de inexistência. Posso agora depreender o que constitui aquilo que está em jogo no pensamento de Derrida, a aposta⁸⁶⁰ estratégica, sua aposta no sentido em que Bérgrson, como vocês sabem, diz que os filósofos não têm a não ser uma só idéia. Para mim, a aposta do trabalho de Derrida, do seu trabalho infinito, de sua escritura imensa, ramificada em grande número de obras variadas, de abordagens infinitamente ímpares, é a de inscrever o inexistente. E reconhecer no trabalho de inscrição do inexistente, que esta inscrição é, propriamente, impossível. A aposta do trabalho de Derrida, *escritura* designando aqui o ato próprio do seu pensamento, é de inscrever a impossibilidade da inscrição do inexistente, como forma de sua inscrição. Então, o que significa “desconstrução”? (...) No final de sua vida, vocês bem o sabem, Derrida dizia que se

⁸⁶⁰ *Enjeu*: o que está em jogo. Escolhemos “aposta” por razões afins com a nossa tese.

há uma coisa que é urgente desconstruir, é a desconstrução, a palavra desconstrução. Lembrou-se aqui que a desconstrução tinha esta singularidade que é abrir a possibilidade da desconstrução da desconstrução, etc. Efetivamente, a desconstrução tendo se tornado algo do repertório acadêmico, era preciso, naturalmente, desconstruí-la, porque dar-lhe uma significação equivalia, de algum modo, a dilapidá-la. Penso, contudo, que em Derrida a palavra desconstrução não era em nada academizada, e é por isso que ele tinha uma indagação em relação à própria desconstrução. Esta palavra indicava um desejo especulativo. Um desejo de pensamento, um desejo fundamental de *seu* pensamento. Tal era a *sua* desconstrução. É por isso que ela advinha. Ela advinha como desejo, e este desejo como todo desejo partia de um encontro, de uma constatação. Com todos os estruturalistas dos anos 60, com Foucault, por exemplo, de quem, aliás, tudo o separava, Derrida admitia que a experiência do mundo era sempre uma experiência de imposição, uma experiência de imposição discursiva. Ser no mundo, é ser marcado por escrituras e discursos, marcado inclusive na própria carne, no corpo, no sexo, etc. A tese de Derrida, a constatação, a fonte do desejo de Derrida, é que qualquer que seja a forma de imposição discursiva, deve existir um ponto que escape a esta imposição. Que se pode chamar, creio, um ponto de fuga. Creio que a expressão deve ser tomada aqui no mais próximo de sua letra. Um ponto de fuga é precisamente um ponto que foge à regra do dispositivo de imposição. E é muito mais geral que a única desconstrução da metafísica, do dispositivo metafísico de imposição que é de fato em filosofia o dispositivo da imposição discursiva. A partir daí, o interminável trabalho do pensamento é localizar este ponto. Localizá-lo. Não quer dizer agarrá-lo, porque apanhá-lo seria perdê-lo, eis toda a questão. Enquanto ele foge, não se pode agarrá-lo. Pode-se chamar o problema de Derrida, o problema seguinte : o que é localizar uma fuga? Não agarrar ou localizar o que foge, mas a fuga como ponto de fuga. A dificuldade que obriga a sempre recomeçar, é que se você apanha a fuga, ao mesmo tempo você a suprime. Portanto, o ponto de fuga enquanto ponto de fuga não é apreensível, só se pode localizá-lo. Há em Derrida algo como a proposição de um gesto de “monstração”. Um gesto de escritura, quando a escritura é este dedo, mergulhado em tinta branca, que vai mostrar delicadamente o ponto de fuga ao mesmo tempo em que o deixa fugir. Não se pode sequer mostrá-lo como ponto de fuga, mostrá-lo morto. É obviamente o que Derrida teme acima de tudo, o que seu desejo teme: mostrar o ponto de fuga morto. Mostrar o ponto de fuga em sua fuga. Tem-se assim uma escritura que vai tentar ser esta monstração, e chamo isso uma localização, já que mostrar é localizar e Derrida vai dizer, ao mesmo tempo em que mostra, shhuiittt, talvez seja aí. Cuidado, talvez seja aí [*c'est peut-être là*]. Não o faça parar. Deixe-lo fugir. Derrida, é uma metáfora falante, é o contrário do caçador. O

caçador espera que o animal pare para que ele possa atira, ou que ele vai abatê-lo em pleno vôo. Derrida, por sua vez, espera que a fuga não cesse de fugir. Mostrar-se-á a coisa, o ponto de fuga, na evidência sem parada de sua fuga. E, logo, em seu incessante desaparecer. É um traço óbvio nele que tudo pareça sustentar-se no desaparecer do qual só se pode localizar, na floresta do sentido, a fuga fugidia. Eis a aposta escritural do desejo de Derrida. Na verdade, até mesmo localizar o ponto de fuga, para não dizer nada de sua apreensão, que seria a sua morte, é impossível. Porque o ponto de fuga é o que no lugar está fora do lugar, que no próprio lugar já fugiu para fora do lugar. Ele é o fora do lugar no lugar. Então, como ele existe apenas no seu ato desde o fora do lugar no lugar, tampouco se consegue localizá-lo exatamente. Você pode dizer que esteja talvez aí, mas não que está exatamente aí. Você deseja mostrar a fuga, e para tanto é preciso adentrar muito longe na floresta que localiza esta fuga. No decorrer desta caminhada, que é qualquer texto de Derrida (você lê e caminha), você aprende que na melhor das hipóteses, você poderá não mostrar a fuga, mas mostrar de bem longe a localização desta fuga. Um bosque, uma clareira. Já é bastante arriscado. Afinal, o que talvez seja impossível, é restringir o espaço de fuga, percorrer um pouco mais lealmente a floresta, ou um pouco menos obscuramente. Se você não quer mexer na fuga, a localização consiste simplesmente a fazer com que a imposição discursiva, a coerção lingüística, não seja tal que o espaço de fuga recubra tudo. Porque neste caso você não localiza, nada de inexistente, você tem somente o espaço da generalidade, e localizar o inexistente, é sempre se desfazer da generalidade. É preciso, apesar de tudo, restringir o espaço de caminhada para estar mais perto do lugar em que isso foge, ou seja, que é preciso estar no lugar o mais perto possível do que se excetua do lugar, do que está fora do lugar. A desconstrução na realidade, se a examinarmos quando ela acontece, consiste em restringir as operações discursivas de tal modo que o espaço de fuga seja localizável. É uma cartografia, é essencialmente uma cartografia. E você diz, como nos mapas da infância de uma corrida ao tesouro, você diz: o tesouro está ali, ou a fonte está lá, o que se vai está aí, mas devagar, bem devagar, senão o tesouro é roubado, a fonte não escorre mais. Tenho um plano, mas vago, vago o suficiente para em todo caso evitar pisar em cima do tesouro. Um passo no tesouro e ele não vale mais nada e até o acaso é arriscado. Logo, o imperativo é: devagar. Você toma por exemplo as grandes oposições metafísicas: será preciso diagonalizá-las, porque restringir o espaço discursivo, é não deixar permanecer esta macicez⁸⁶¹, macicez linear, estas florestas construídas, estes jardins à francesa. Não há localização possível do fora do lugar no lugar

⁸⁶¹ *Massivités*: no plural na conferência.

com grandes oposições binárias. Portanto, será necessário desconstruí-las, atravessá-las, é isso a desconstrução, é o conjunto do que permite obter uma certa restrição do espaço de fuga, ou do espaço em que está o ponto de fuga. Novamente, isso se aparenta a uma caça invertida. Uma caça em que o que é preciso apreender, localizar, é o animal são, desaparecendo. O que é preciso, é capturar o salto fora do lugar do animal. É por isso que é preciso aproximar-se ao máximo. Muito mais do que o caçador. Para atirar, você ainda pode estar longe. (...) É preciso, então, que você tenha uma localização paciente. Isso supõe uma cartografia elementar das grandes distinções e uma recusa desta cartografia elementar, entre a cidade e a montanha, a floresta e o vale, o ser e o ente. É preciso que o esquadrinhamento seja feito a passo lento. De onde, toda uma série de discussões. Por exemplo, aquela com Heidegger sobre a distinção efetiva, a cartografia possível que tiraria da diferença entre o ser e o ente. Quando Derrida propõe o conceito de *différance* com um “a”, ele deseja fazer ouvir um termo único, que ativaria a distinção cartográfica ser/ente no seu ponto de fuga. Derrida afugenta o que subsiste de oposição metafísica na distinção ser/ente, de modo que se tome a *différance* como tal, no seu ato, e a *différance* no seu ato é evidentemente o que está em ponto de fuga de toda oposição de ser e de ente, o que não é em nada redutível à figura desta oposição. E da mesma maneira e segundo exatamente o mesmo método de cartografia paciente elementar arruinando aos poucos as grandes oposições exterior/interior, examinar-se-á o alcance real da oposição judeu/árabe num conflito palestino ou a oposição democracia/totalitarismo. (...) O método é sempre encontrar o que identifica um lugar como território de um ponto de fuga, em relação à oposição que certifica de modo prematuro o lugar como divisão, como participação, como classificação. Demos uma definição quase policial de Derrida: Jacques Derrida é o homem que reabre os casos encerrados. Derrida foi, em todos os assuntos em que intervinha, o que chamo um corajoso homem de paz. Corajoso porque é necessária muita coragem para não entrar na divisão cartográfica tal como foi constituída, e homem de paz porque a localização do que se excetua de uma oposição é de modo geral o caminho da paz. Toda paz verdadeira se faz com um acordo não sobre o que existe, mas sobre o que inexistente. O inexistente é o ponto invisível de toda paz. Então esta obstinação diagonal, esta recusa das partilhas abruptas de proveniência metafísica, sem dúvida não convém às épocas de tempestade, quando tudo está sob a lei de decisão aqui e agora. É provavelmente isso que manteve Derrida afastado da verdade dos anos vermelhos entre 68 e 76 – porque a verdade daqueles anos se enunciava justamente “um se divide em dois” e o que se desejava poeticamente era a metafísica do conflito radical e não a paciente desconstrução das oposições. E aí Derrida não pode acompanhar por razões perfeitamente coerentes com o seu pensamento, e teve que se ausentar

parcialmente. (...) O que havia nele, na sua paciência literal, ainda que ele não ignorasse a violência de toda verdadeira paciência, é uma enorme doçura especulativa. Havia um toque derridiano. Seu grande livro sobre/com Jean-Luc Nancy, este tão belo livro do ano 2000, é o seu tratado da alma, seu tratado das sensações, seu livro o mais radical e sutilmente aristotélico. Derrida deseja nele dar uma nova descrição das relações entre o sensível e o pensamento. E aí ainda é preciso encontrar o que está em ponto de fuga da oposição entre o sensível e o pensamento. No tato há algo assim, algo tão delicadamente sensível que se torna indiscernível do pensamento, é por isso também, creio, que Derrida gostava cada vez mais da forma do diálogo, especialmente com o que se poderia chamar a posição feminina. Pois no diálogo com uma posição heterônoma, você vai tocar talvez o que foge à lei, o que salta flexivelmente fora do *nomos*, você vai ser acariciado de passagem. Esta passagem do tato correspondia profundamente ao desejo filosófico de Derrida: a passagem em forma de carícia do tato. Então quando se deseja algo é para fazer o que com isso? O desejo próprio de Derrida, o desejo do inexistente, é necessariamente, como em todo desejo, que é preciso no final deitá-lo [*le coucher*] em algum lugar, este inexistente, deitá-lo na folha branca, por exemplo. Ainda que se saiba que ele já se levantou, e foi embora, alhures, tal era o desejo de Derrida, tocar, abraçar ainda menos do que um instante, o inexistente de um lugar, a fuga em seu ponto de fuga. Inscrever a sua ex-scrição. Isso infringia os costumes filosóficos para os quais o fundamento da inexistência é o nada [*néant*]. Ora, você não pode de modo algum dizer do inexistente que ele é o nada, é toda a dificuldade, é aí que reside o verdadeiro erro metafísico, o único erro metafísico que seja irremediável. O erro metafísico por excelência é ter identificado o inexistente ao nada. Porque o inexistente é justamente. Ele é absolutamente. É por isso que os proletários que inexistem podem se valer do se user para dizer “não somos nada, sejamos tudo”. É até, creio, a definição da revolução, uma definição derridiana em suma: um inexistente se vale de seu ser múltiplo para declarar que ele vai existir absolutamente. É claro que para isso é preciso mudar o transcendental do mundo. O inexistente é nada. Mas ser nada, o sabemos desde Platão, não é de modo algum nada ser. Ser nada é inexistir de modo próprio a um mundo ou a um lugar determinado. Assim se esclarecem os deslizamentos [*glissements*] alternados que me parecem absolutamente característicos da prosa de Derrida. Se eu tivesse que defini-la: a prosa de Derrida é a prosa dos deslizamentos alternados. É o deslizamento sempre entre. Primeiro, se você disser que o inexistente é, você perde naturalmente isso: que ele não existe. E se você se contenta em dizer que ele não existe, você perde isso: que ele é. E se se desliza do primeiro ao segundo enunciado, alterna-se em deslizamento as duas formas. E então nenhuma oposição constituída

consegue realmente qualificar em termos de oposição o estatuto exato do inexistente. O inexistente talvez seja, neste sentido, enquanto inexistente, a solução do problema do indesejável, do que não se pode desconstruir, porque ele está no fundamento do fato de que nenhuma oposição constituída pode localizá-lo ou situá-lo, e também porque ele é o ponto real dos deslizamentos alternados. O ponto que desliza ele mesmo no deslizamento da prosa. Porque você desliza sempre do ser à inexistência, e da inexistência ao ser. Tanto que, com Derrida, isso já foi falado aqui, você tem uma lógica que não se autoriza mais da distinção fundamental entre a afirmação e a negação, porque você tem uma lógica do inexistente, ou seja, uma lógica do deslizamento alternado. Creio que é o fundo da questão. A desconstrução é levada a cabo ou pode crê-lo quando o espaço lógico no qual você opera não é mais o da oposição, da afirmação ou da negação. Poderíamos dizer novamente que tocar é isso: o toque/tato⁸⁶² é um operador lógico, em definitiva, quando você toca algo você é e não é esta coisa, é todo o drama da carícia amorosa. E relacionar-se com um texto ou uma situação política como a carícia amorosa se relaciona logicamente com um corpo, tal é o ideal da desconstrução, o ideal do tato. No tato, o que toca só é separado do tocado por uma inexistência, um ponto de fuga inassimilável, pois o que diferencia os dois atores do toque, o ativo e o passivo, só é o ato do toque, o qual justamente é também o que os conjuga. Então há este deslizamento que chamo deslizamento essencial, que é o deslizamento entre ser e existir *do ponto* do inexistente. Eis o deslizamento maior, que tem como signo e como ancoragem [*accroche*], o inexistente. Derrida instalou na linguagem este deslizamento. Será minha última observação. Ele tentou dizer que toda palavra verdadeira é um deslizamento. Uma palavra não é uma referência, não é um significante ou um significado, é um deslizamento. Um deslizamento entre ser e existência sob a injunção do inexistente. Uma palavra soa justa [*sonne juste*] quando ela desliza segundo o inexistente. Não creio que o que Derrida dizia ao escrever às suas próprias palavras era: deslizem mortais, não insistam. A monstração do deslizamento carrega o desejo do inexistente. O ponto de fuga, é preciso que você o mostre fazendo a língua fugir. Você deve ter uma língua de fuga. Você não pode organizar na linguagem uma monstração do inexistente, uma localização cartográfica do seu ponto de fuga, a não ser se você se serve de uma língua que suporte ela mesma não existir. Uma língua de fuga. Como dizia Genet, este cúmplice involuntário e fundamental de Derrida: a vitória é verbal. (...) Escreverei e direi doravante a inexistência (*inexistence*) com um “a”. Como ele disse a *différance*. (...) A palavra *différance* com um « a » é no fundo a operação pela qual

⁸⁶² O *toucher*, em francês, indica tanto o tato como o toque, de modo às vezes, indecível.

Jacques Derrida tentou deitar a inexistência (*inexistence*), deitá-la na página, deitá-la como se deita com a escrita. Ele tentou deitar a inexistência (*inexistence*) na *différance* como ato de escritura, como deslizamento, e seguindo sua lição tentarei também deitar a *inexistence* inflingindo-lhe o deslizamento do “e” para o “a”, com o que se significa na sua maneira mundana de inexistir que seu ser não é menos irreduzível. O “a” significará na *inexistence* que o ser lhe sobrevive. Não somos nada, sejamos. É o imperativo da *inexistence* com um “a”. Não se sai disso. Obrigado (...) a Jacques Derrida por ter sido o guardião vigilante deste imperativo.